AUTHOR:

OBENAUER, KARL JUSTUS

TITLE:

AUGUST LUDWIG HULSEN

PLACE:

ERLANGEN

DATE:

1910

Master Negative #

93-81279-24

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H87
DO

Obenauer, Karl Justus, 1888-
August Ludwig Hülsen, seine schriften und seine beziehungen zur romantik; inaugural-dissertation ... eingereicht... von Karl Obenauer... Erlangen. Junge, 1910.
xii, 92 p. 22½ cm.

Thesis, Munich, 1910.
Bibliography, p.[vii]-ix.

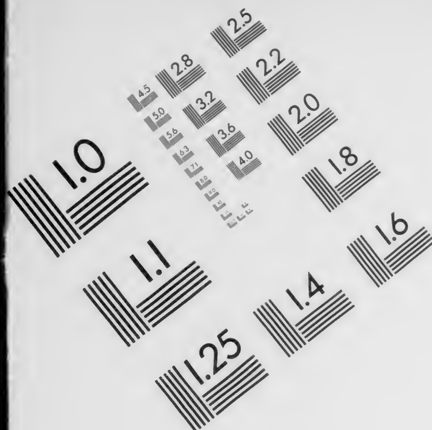
90653

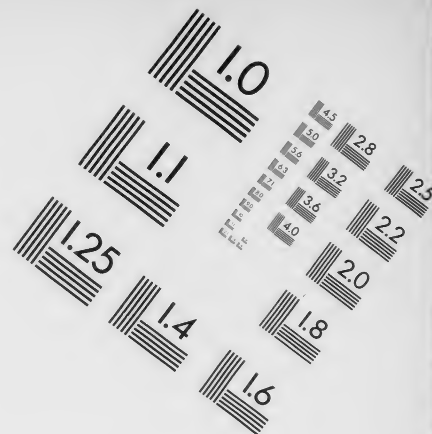
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/13/93 INITIALS [illegible]
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



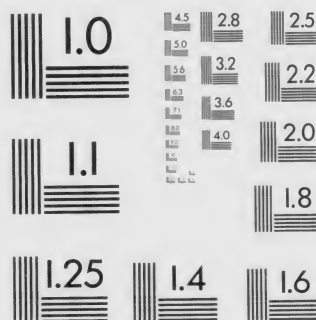


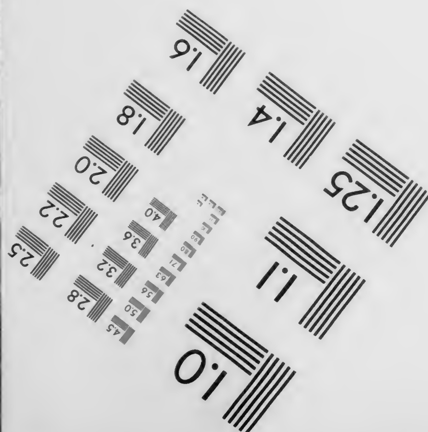


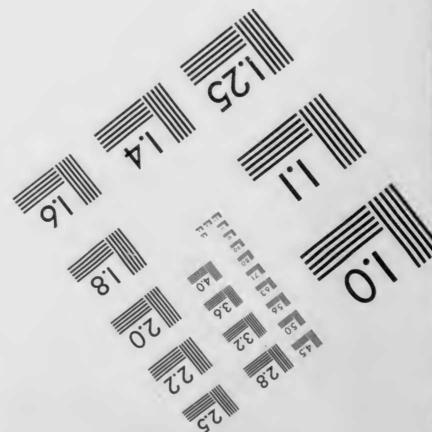
AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.


SIGILLVM COLLEGII COLVMBIAE NOVI EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN

August Ludwig Hülsen.

Seine Schriften und seine Beziehungen zur Romantik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

philosophischen Fakultät Sektion I

der

K. B. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

eingereicht am 15. Juni 1910

von

Karl Obenauer.

Tag der Promotion: 23. Juli 1910.

Erlangen.
K. B. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn.
1910.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren Dr. Franz Muncker und Dr. Herrmann Paul.

Herrn Professor

Dr. Friedrich von der Leyen

gewidmet.

Inhalt.

Bibliographie[1].

I. Die Schriften Hülsens.

1. Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht? von August Ludwig Hülsen; Altona 1796.

   (Ein Buch von 212 Seiten; das wertvollste eine ziemlich unabhängige Einleitung [34 S.]. Am Schluß ein Anhang, der sich rein philosophisch mit dem Kantianer Beck auseinandersetzt: „Einige Bemerkungen über die Schrift des Herrn Magister Beck zu Halle: Einzig möglicher Standpunkt, aus dem die kritische Philosophie beurteilt werden muß. Riga 1796.")

2. Philosophische Briefe an Herrn Briest in Nennhausen. Erster Brief: Über Popularität in der Philosophie, im Philosophischen Journal, herausgegeben von Fichte und Niethammer in Jena und Leipzig 1797. 7. Bd. I. Heft, S. 71—103.

   (Ein weiterer Brief ist nicht erschienen. Nennhausen ist ein Ort in der Mark, wo sich Hülsen auf Fouqués Gut längere Zeit aufhielt.)

3. Über den Bildungstrieb. Ebenda Philos. Journal 1798. IX. Bd. 2. Heft, S. 99—129.

   (Auch von diesem Aufsatz ist die darin versprochene Fortsetzung nicht erschienen.)

4. Über die natürliche Gleichheit der Menschen. Athenäum II. Bd. 1. Stück. Berlin 1799. S. 151—180.

---

[1]) Die Bibliographie gibt nur das Wesentlichste. In der Arbeit selbst sind die Zitate mit moderner Orthographie und Interpunktion geschrieben.

5. Naturbetrachtungen auf einer Reise durch die Schweiz. Athenäum III. Bd. 1. Stück. 1800, S. 34—58.
6. Philosophische Fragmente aus Hülsens literarischem Nachlaß. Schellings Allgemeine Zeitschr. von Deutschen für Deutsche. 1813. Bd. I S. 267—302.
(Mit einem Vorwort von Fouqué und einem Nachwort von Schelling.)

II. Literatur.

R. Haym: Romantische Schule. Berlin 1870. S. 444—456.
Allgemeine deutsche Biographie: Bd. 13 S. 333.
Reichardts Lyceum 1797.
Das Athenäum. Zeitschrift, hgg. von A. W. und Fr. Schlegel. Berlin 1798—1800. (Bd. I Teil 2 S 79 f., Bd. III Teil 1 S. 22, Fr. Schlegel).
Europa, Zeitschrift, hgg. von Friedrich Schlegel: 1803. Bd. I S. 49.
Pantheon, Zeitschrift, hgg. von Fouqué und Neumann: Bd. I. 1810. S. 108. (An Hülsens Witwe; mit einem Gedicht Fouqués.)
H. Steffens: Lebenserinnerungen. Bd. V. Breslau 1840 f.
Friedrich de la Motte-Fouqué: Lebensgeschichte. Halle 1840.
Ratjen: E. von Bergers Leben. Altona 1835.
Aus dem Leben von Joh. Died. Gries (in Briefen, herausgegeben von Campe). 1855.
Aus Schleiermachers Leben (in Briefen, herausgegeben von W. Dilthey, Berlin 1858).
Wilhelm Dilthey: Das Leben Schleiermachers. Berlin 1870.
Schellings Leben, in Briefen. Leipzig 1869.
Caroline, herausgegeben von G. Waitz. Leipzig 1871.
Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, herausgegeben von Walzel. Berlin 1890.
Novalis, Briefwechsel, herausgegeben von Raich. Mainz 1880.
J. G. Fichte, Sämtliche Werke. Berlin 1845.
Fr. W. J. v. Schellings Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg 1856.
Novalis, herausgegeben von Minor. Jena 1907.
Friedrich Schlegel. Lucinde 1799.
Tieck: Franz Sternbalds Wanderungen. Berlin 1798.
— Schriften. Berlin 1826. Bd. 6.

Wackenroder, Phantasien eines kunstliebenden Klosterbruders. Berlin 1797.
Ph. O. Runge: Hinterlassene Schriften. Hamburg 1840.
Schleiermacher: Reden über die Religion. 1799.
— Monologe 1800.
Wolfg. Roch: Ph. O. Runges Kunstanschauungen. Straßburg 1909.
W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig 1906.
O. F. Walzel: Deutsche Romantik. Leipzig 1908.
Friedrich Gundelfinger: Einleitung in die Auswahl der Romantiker-Briefe. Jena 1907.

Vorwort.

Da dieser erste Versuch über A. L. Hülsen mehr der Geschichte unsrer Literatur als unsrer Philosophie dienen soll, wurde die für die Geschichte der Literatur interessanteste Schrift, die „Naturbetrachtungen auf einer Reise in die Schweiz", am eingehendsten besprochen, und es sind in den Abschnitten über die Philosophie Hülsens seine Gedanken nicht in ihrem ganzen Umfange, in all ihren Beziehungen bis ins Einzelne endgültig untersucht und gewertet. Sein Standpunkt in der philosophischen Bewegung der Zeit, sein Verhältnis zu Fichte und Schelling bis in jede Einzelheit zu zeigen, bleibt Aufgabe einer besonderen Untersuchung; hier konnte nur betrachtet werden, was mit der menschlichen und literarischen Erscheinung Hülsens noch zusammenhängt. Da bis jetzt, außer den wenigen Seiten bei Haym, nichts über Hülsen geschrieben wurde, so war es die erste Aufgabe, das Verständnis der schwierigen Schriften Hülsens zu erschließen, das Wesentliche zu finden und herauszustellen, in der sonderbaren antiquierten Sprache das Menschliche zu sehen und zuletzt das Bild seiner Erscheinung deutlich und vollständig zu machen.

Die erste Anregung zu dieser Untersuchung gab Herr Professor Dr. Friedrich von der Leyen; durch seinen Rat und sein Urteil wurde sie während der Ausarbeitung auf das beste unterstützt und gefördert, wofür auch an dieser Stelle der geziemende Dank ausgedrückt sei.

I. Hülsens philosophische Schriften:

1. Die Prüfung der Preisfrage der Berliner Akademie.

Im Jahre 1792 stellte die Berliner Akademie die Preisfrage auf: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf für Progressen gemacht? 1796, als man die Preise gerade verteilt hatte, erschien das Buch August Ludwig Hülsens, in dem diese Frage nicht beantwortet, sondern daraufhin geprüft wird, wieweit sie überhaupt sinnvoll ist. Hülsen war 1765 geboren, vollendete das Buch, mit dem er sich in die philosophisch-literarische Welt einführte, als 31jähriger.

Es erscheint uns besonders nach zwei Seiten hin interessant: zuerst durch die eigentümliche Abhängigkeit von Fichte, dann durch Andeutungen persönlicher Bestrebungen. Wir erstaunen, wie vollkommen Hülsen den Geist und die Methode der Wissenschaftslehre beherrscht und reproduziert und wie dieses Buch das Bild des philosophischen Idealismus, im Paradoxen, wie in seinem fühlbaren und menschlichen Grund und Wesen, der Verneinung des Weltgefühls und der Steigerung des Ichgefühls, interessant und deutlich enthält.

Hülsen sucht zu zeigen, daß der Aufgabe, wie sie die Akademie aufgestellt hatte, durchaus keine Notwendigkeit innewohnen könne; einmal liege es im Charakter der Zeit, daß eine Antwort von einer der

streitenden Parteien keinen Sinn habe, und es halte die Wissenschaft nur auf, wenn die Akademie einen Urteilsspruch über eine der Parteien fälle. Für die Wahrheit könne nichts entschieden sein, wenn eine solche Autorität durch einen Machtspruch etwas entscheide (46). Dazu beweise die Stellung der Frage, daß die Akademie nicht als selbsttätige freie Person ihre Objekte bestimme, sondern daß die Welt, die Wirklichkeit, die Akademie bestimme (72). Im Wesen einer vernünftigen Frage liege, daß wir selbst sie bestimmen; nicht die Welt darf uns eine Frage aufgeben. Das Ganze also ein eitler Versuch, den Frieden in der philosophischen Welt herzustellen (22). Weitläufige, abstrakte Überlegungen führen zu dem Ergebnis, daß wir die Frage wirklich in uns selbst vorfinden, „auf dem Wege unseres freien Fortstrebens“, und so sei die Frage von uns selbst gestellt, vernünftig, und Hülsen verspricht zum Schluß eine wirkliche Beantwortung, die den Sinn, der in ihr liege, erfülle; d. i. eine genaue Darstellung der Epoche der kritischen Philosophie.

Diese, bei aller Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit so seltsam dialektische Polemik, die davon ausgeht, daß dieselbe Frage, von außen gegeben, ohne Sinn, von uns selbst gestellt aber sinnvoll sei, setzt die Annahme des philosophischen Idealismus Fichtes voraus, der lehrt, alles im Ich aufzusuchen, und dem die Welt eine die freie Tätigkeit beschränkende Macht ist. Hülsen zeigt, wie sich diese allgemeine philosophische Lehre auf besondere Fälle, bei der Untersuchung über das Wesen einer Frage, konsequent anwenden läßt.

Aber auch die philosophische Methode zeigt den

Schüler Fichtes. Es ist die Methode der Wissenschaftslehre, daß ein Satz als Thesis aufgestellt, dazu ein Widerspruch als Antithesis gesucht, und beide durch Synthesis vereinigt werden. Das Wesen einer Frage ist nach Hülsen „eine durch Thesis und Antithesis bestimmte Aufgabe zur Synthesis“ (112). Ebenso ist rein logische Deduktion im Sinne Fichtes, ohne Blick auf die Erfahrung, die Untersuchung über die Möglichkeit der Metaphysik und ihrer Progressen. Entweder es gibt eine Metaphysik, und wenn sie schon ist, kann sie keine Progressen machen. Ist sie noch nicht, so kann sie doch werden und fortschreiten (117). Die Metaphysik sei jetzt an dem Punkt, wo sie vom Werden in das Sein eintrete; indem die Vernunft sich jetzt selbst finde, zu sich selbst zurückkehre, beginne erst die eigentliche Schöpfung alles Wissens. „Es ist der feste absolute Grund entdeckt, durch den alles Wissen ein Wissen ist“ (156). Erst mit der Wissenschaftslehre beginne die Wissenschaft, beginne das Sein der Metaphysik. Die Metaphysik erscheint hier als Wissenschaft der Erkenntnisgründe, wie als erste und höchste Wissenschaft überhaupt.

Die Wissenschaftslehre ist die echte Metaphysik, denn das Wissen gilt nur so weit, als es ein Wissen des reinen Ichs ist (86); die Welt außer uns streben wir nach einem ewigen Gesetze in uns zu setzen. Wir ringen mit der unendlichen Welt, um sie zu der unsrigen zu machen (59). Da aber das höchste Ziel der Vernunft das Wissen ihrer selbst, die Selbsterkenntnis sei, so könne es gleichgültig sein, ob man Fichte als Urheber der Wissenschaftslehre bezeichne. Jeder sei ihr Urheber, der nach Selbsterkenntnis strebe.

Kann man aber eine Philosophie höher werten, als daß man zu beweisen sucht, erst mit ihr beginne die wahre Erkenntnis? daß man in der ganzen Geschichte der Philosophie nur „ein Fortschreiten der philosophischen Vernunft zur Philosophie als Wissenschaft sieht? — So ist denn in der seltsamen Polemik, in der Methode, in der Fassung des Metaphysischen, in dem Idealismus die Beziehung zu Fichte deutlich genug.

Hiernach könnte man vielleicht denken, es sei dies das Buch eines gewandten Literaten, der eine Gesellschaft von Gelehrten mit geliehenen Waffen anzugreifen sich erfreut, der das neueste System gegen die langsam fortschreitende Zeit ausspielt und es bis zum Paradoxen vertritt. Doch deutet schon auf wirkliches Erlebnis, daß er aus dem Streben Fichtes nach dem absoluten Ich ein antikisches Streben nach Selbsterkenntnis macht. So kommen wir zu dem zweiten für uns interessanten Bestandteil des Buchs, zu den Sätzen, in denen der Autor selbst, mit der ganzen Ehrlichkeit und dem ganzen Ernst seiner Bestrebungen vortritt, und deren seltsames Wesen in ihrem feierlichen Ton und ihrem Stand mitten zwischen ganz abstrakten und unpersönlichen Spekulationen besteht. Diese Sätze sagen nichts Neues, sondern erwecken sympathisches Interesse mit einem Menschen, der an gewissen Werten der Zeit seine Begeisterung nährt.

Er wolle sich in seinem ganzen Wesen, und deshalb auch in seinem Wissen zu vervollkommnen streben (9); dieses Wissen soll lebendige Wirkung ausüben. Er scheint den Beruf gefühlt zu haben, den Idealismus Fichtes aus der Starrheit des Systems zu lösen, und die Leere mit lebendigerem Geist zu füllen.

Was Fichte darstelle, sei nicht die Wissenschaftslehre ihrem Geiste nach, „sondern nur das Instrument für freie und vernünftige Geister, dieselbe Reflexion auch über sich vorzunehmen und dadurch den Geist erst in die gegebene Darstellung hineinzulegen“ (161). Die Wissenschaft nichts sich selbst genügendes, sondern höchstes Mittel, das Leben zu befreien: „Das, was man in Büchern aufstellt, ist nie Philosophie und nie Wissenschaft, sondern nur eines von den vielen Mitteln, welche die Freiheit versucht, um die lebendigen Menschen zu erwecken und sich selbst sichtbar zu machen“ (166). Für diese höchste, das Leben befreiende Wissenschaft gilt ohne weiteres das heiligste Symbol: „Die Wissenschaft im Geiste ist das ewige Licht, welches in die Unendlichkeit hinausstrahlt“ (166). Diese Philosophie ist nicht theoretische Erkenntnis; mit dem Besitz dieses höchsten Gutes wird unser Leben glücklich und harmonisch. „O ein segenvoller Augenblick, von welchem an die Tage des Friedens in der lichten Ferne der Zukunft leicht und schön wie ein Nachhall unserer Geister nun in ewig froher Folge sich dahin reihen müssen“ (7).

Diese Sätze zeigen genügend die hohe und echte Begeisterung für die Werte, die ihm durch die Philosophie der Zeit zunächst gegeben waren, alles bei einem beträchtlichen Mangel an realem Wissen, Verstand und bei einer ziemlichen Enge des Blicks. Es ist ausschließlich die Philosophie der höchste Wert, das ewige Licht. „Die Denker der Vorzeit hatten die Dornen weggebracht, wo wir uns am Duft der Rosen erquicken“ (130).

Wie geistreich auch der Idealismus durchdacht ist, es ist klar, wie lose das Objekt seiner Begeiste-

rung mit dieser selbst verbunden ist und wie das, was er in der hohen Begeisterung sucht, nicht die begriffliche Philosophie sein kann; wir werden zu zeigen haben, wie er sich langsam vom Idealismus Fichtes löst und weitere Werte, die der Menschheit und der Natur, zu beherrschen sucht. Das ganze Buch ist zuletzt ein Zeugnis dafür, eine wie große Macht Fichte für junge aufstrebende Leute war. Auch Novalis kam in einem Brief, von dieser Schrift Hülsens ausgehend, auf die Gefährlichkeit Fichtes zu sprechen (24. Juni 1797): „Fichte ist der gefährlichste unter allen Denkern, die ich kenne. Er zaubert einem in seine Kreise fest. Du bist erwählt, gegen Fichtes Magie die aufstrebenden Selbstdenker zu schützen.“ (An Friedrich Schlegel.) Hülsens Schrift erregte Aufsehen in den philosophischliterarischen Kreisen, und man mußte es besonders erstaunlich finden, daß Fichte, der erst seit 1794 lehrte, schon so schnell Schule machte. Wir besitzen deshalb auch verschiedene interessante Beurteilungen des Buches.

Friedrich Schlegel erwähnt Hülsen zuerst in dem Fragment über die Sokratische Ironie (Lyceum 1797, II. Stück S. 161): „Lessings Ironie ist Instinkt; bei Hemsterhuys ist's klassisches Studium; Hülsens Ironie entspringt aus Philosophie der Philosophie und kann die jener noch weit übertreffen.“ In einem Fragment des Athenäums (1, 2, S. 79) fährt er fort, das Buch überschwänglich zu loben. Es sei ein Kunstwerk, das Ganze aus einem Stück, an dialektischer Virtuosität das nächste nach Fichte. „Hülsen ist seines Gedankens und Ausdrucks völlig Meister, er geht sicher und leise, und diese ruhige Besonnenheit bei dem weitumfassenden Blick und der reinen Humanität ist es eben, was

ein historischer Philosoph in seinem aus der Mode gekommenen Dialekt das Sokratische nennen würde ...“ — Schelling findet in der Schrift eine helle, mehr fühlbare als anschauliche, mehr innerlich wirkende als äußerlich hervortretende dialektische Gabe, . . . „eine heitere Ironie, die über dem Ganzen schwebte, ließ in ihm einen der wenigen dem Stoff überlegenen Geister ahnen, die so selten in der Wissenschaft sich hervortun.“ Beide Beurteilungen sind wenig objektiv. Hülsen hat nie einen weitumfassenden Blick gehabt, er war seinem Stoff nie überlegen, nie ein Meister des Ausdrucks und auch die Ironie ist nicht das Wesentliche[1]). Klar sei das Buch nicht, meint Schleiermacher; Novalis aber hat eine große Freude daran: „Heute früh hab ich recht meine Freude an Hülsen gehabt, den ich gelesen und extrahiert. Es war mir unbeschreiblich wohl mit ihm und durch ihn“ (Tagebuch Schriften Bd. II, S. 88). In einem Brief stellt er ihn neben Fichte und Schelling und erkennt zuerst das Schwerfällige seines Geistes (15. Juni 1797). Haym betrachtet die Schrift als „glänzendes Probestück seines tiefen Eingedrungenseins in den Geist und die Methode der Wissenschaftslehre“, und erkennt das philosophisch Wertvolle darin, daß hier zum erstenmal eine tiefere Fassung des Begriffs der Geschichte der Philosophie auftauchte, als sie weder bei Kant noch bei Fichte versucht ist (S. 446).

[1]) Haym geht zu weit und will gar keine Ironie darin erkennen. Hülsen spricht in einzelnen Sätzen von der Akademie immer ironisch; z. B. „Die Akademie mit ihren unendlichen Preisfragen (78)“ — „so unschuldig die Preisfrage auch ist . . .“ (46).

2. Drei Journalaufsätze.

Der erste von Hülsens philosophischen Journalaufsätzen: „Über Popularität in der Philosophie“ ist ein Jahr nach der „Prüfung“, 1797, erschienen; in ihm sucht Hülsen ein eigenes Verhältnis zur Philosophie auszusprechen. Unbekümmert um Gegensätze innerhalb der philosophischen Schulen, besonders um die des Kritizismus und Dogmatismus, unbekümmert um eine strenge konsequente Methode, sucht er, etwas außerhalb der Philosophie der Zeit stehend, das Wesentliche echter Weisheit zu bestimmen. Er geht deshalb von einem Gegensatz aus, den der reine Philosoph kaum zum Ausgang genommen hätte: Von dem Gegensatz einer menschlichen, ins Leben übergehenden und der streng wissenschaftlich esoterischen Weisheit der Philosophen. Das Ganze ist gedacht als die Erinnerung an die Abendgespräche mit einem fernen Freund, einem Künstler. Dieser bestimmt zuerst den Charakter echter Popularität; Hülsen zeigt dann, wie zwar die strenge Wissenschaft ihm widersprechen müsse, gibt selbst aber dann die Wahrheit und Berechtigung seiner Forderungen zu und vertritt sie mit einer gewissen Unbestimmtheit der Haltung. —

Hülsen an den Künstler (gekürzt):

„Ihr freier Genius war ein Bildner des Schönen, und sie liebten die Wahrheit nur in der Anschauung leichter und gefälliger Gestalten. Darum mußte jede schwerfällige scholastische Form Ihrem Gefühle von Wahrheit durchaus widersprechen . . . Sie fordern von der Wahrheit, daß sie im Menschen wohne, menschliche Wahrheit sei . . . Sie wollen, daß die Wahrheit ins Leben übergehe und selbst gar nichts anderes sei und bedeute, als unser wirkliches Leben, daß sie demnach um ihrer praktischen Wichtigkeit willen auch uns allen nicht allein das Höchste, sondern das Einfachste zugleich sei . . .

Sie wollen Anschaulichkeit in unseren Gedanken durch treffende aber einfache Bilder der Natur, Leichtigkeit in der Verbindung der Ausdrücke durch eine schöne und freigehende Darstellung des Ganzen. Kurz — sichtbare Wahrheit in der Harmonie des Wirklichen für alle und jeden Menschen, denen ihr eigenes Dasein und das Dasein einer Welt Bewußtsein und Überzeugung durch wirkliches Gefühl ist. Diesen Ausdruck einer Philosophie nennen sie Popularität, und sie fordern ihn als notwendig, wenn es überhaupt eine Philosophie für Menschen geben solle.“

Diese Forderungen sind ernst, nachdrücklich und lebendig dargestellt und man ahnt schon hier, wie sie Hülsen selbst vertreten wird; und was der Philosoph der strengen Wissenschaft dagegen einwendet, ist so wenig, so schwach und so künstlich im Dialektischen, daß man auch hier fühlt, wie Hülsen auf der Seite des Künstlers steht. Nach dem Grundsatz der Identität sei nur der Philosoph allein Philosoph, und jeder andere sei es nicht, nach eben diesem Grundsatz. Philosophie und Popularität blieben sich deshalb vollkommen und ewig entgegengesetzt. Vielleicht ließe sich diese letzte Entgegensetzung aufheben, wenn wir untersuchten, was ein jeder denn wirklich sei; und an dieser Stelle beginnt Hülsen mit seinen eigenen Ausführungen.

Es kann überhaupt keine letzten Entgegensetzungen geben. Setzen wir uns der Welt entgegen, so geschieht dies nur, um die Harmonie zwischen uns und dem

Gegenstand in der Einheit des Bewußtseins zu suchen; und die Entgegensetzung ist hier nur notwendiges Mittel einer höheren Vereinigung. Wenn die Philosophen den Menschen in Leib und Seele schieden und die eine und bessere Hälfte in ihre Obhut nahmen, um ganz nach außen abgeschlossen, ganz in ihr zu herrschen, sondern sie sich aus von der Wirklichkeit, vom wirklichen Menschen, der sie selbst doch waren und notwendig blieben, und existierten als Philosophen nur in bloßen Gedanken (78).

Aber der Philosoph ist nur wirklich, insofern er Mensch ist, der Philosoph ist vom Menschen nicht zu trennen; denn philosophieren bezeichnet eine Handlung der Menschen, die notwendig ist durch die allen zukommende Vernunft. In dieser Rücksicht läßt sich die Anforderung auf Popularität rechtfertigen (78). „Halten sie mich also nicht für einen kritischen Philosophen in Gegensatz derer, die etwas anders sein sollen. Was wir alle wirklich sind, im ganzen Umfange unseres Daseins, das sind wir wirklich als Menschen, und was wir im Menschen teilen, ist nie etwas anderes als ein Gedanke ohne Gegenstand“ (79). Im Menschen ist nur eine Tätigkeit überhaupt, durch die er wirklich ist im ganzen Umfange seines Daseins; es gibt keine Entgegensetzungen von Mensch und Mensch, des Einen mit sich selbst; es gibt nur Grade des Handelns in der wirklichen Erweiterung zum Unendlichen. Alle Entgegensetzungen sind in der Einheit enthalten; sind nur Grade des Unterschieds in der wirklichen Erweiterung unserer eigenen Tätigkeit.

Aber der Mensch lebt nur als Mensch unter Menschen, und die Philosophie darf nicht außerhalb der Einheit des Lebens, außerhalb der großen Verbindung und ihrer Harmonie stehen, deren einfache Formel ist: der Mensch unter Menschen. Wie alles Bestehende muß auch die Philosophie Ausdruck der großen Verbindung sein; das tätige Dasein eines jeden muß allein für den Menschen Wahrheit und Bedeutung haben. Und doch bleibt der Einzelne der freie Schöpfer seiner eigenen Welt; ein jeder hat das Ideal des Menschen selbst zu realisieren (87).

Hülsen stellt dann den Satz auf, der geeignet ist, die Philosophie mit dem Leben zu verbinden, den Satz, daß Anschauen und Wissen eins und dasselbe sind. „Unser Wissen ist also jederzeit wirkliche Anschauung, und wo diese nicht ist, da ist für uns auch kein Wissen . . .“ „Ist unser Wissen nur Nachbildung der wirklichen Anschauung, so gibt es auch kein Wissen ohne diese Anschauung, d. h. alles unser Wissen muß auf sie sich beziehen, in der Einheit des Bewußtseins“ (94). Es gibt nur eine Anschauung; es gibt keine letzten Gegensätze in ihr. Innere und äußere Anschauung sind sich nicht entgegengesetzt, sondern nur Verhältnisse dieser einen Anschauung. „Die vollkommene Anschauung soll sein die Anschauung des Menschen unter Menschen; d. h. was ich anschaue, soll Anschauung aller, und was alle anschauen, soll meine Anschauung sein. Alsdann ist mein Bewußtsein und das Bewußtsein aller vernünftigen Wesen eines und dasselbe.“ Je mehr aber die freie Tätigkeit sich erweitert, desto höher und reiner Anschauen und Wissen. Nicht Kritik, sondern die Idee der Allvernunft, die wir selbst in uns tragen, verbürgt die Wahrheit vom Wissen und Anschauung. Es gibt nur eine Vernunft, nicht Vernünfte.

Die folgenden Seiten enthalten weitere Gedanken

über die Allvernunft. Es ist der erste Entwurf eines rationalistischen Systems. Sein und Werden, Ideales und Reales, Bilden und Nachbilden, Kunst, Wissenschaft und Sprache, alles hat seine Einheit, seine Zusammenhänge, seinen Grund in der einen Vernunft.

Vor allem andern ist die Vernunft die ideale, die selbsttätige Kraft. „Handelt der Mensch, so handelt das vernünftige Wesen.“ Die ordnende aufbauende Vernunft ist zugleich die männliche Kraft des Handelns. „Die Vernunft überhaupt, oder die freie Tätigkeit ist, heißt nur, es gibt eine Kraft unendlich zu handeln.“ „Man kann von ihrem Sein das Handeln nicht trennen, sondern darin eben besteht es, und beides ist eines und dasselbe.“ Deshalb ist auch das Werden in dem tätigen Sein der Vernunft schon enthalten. Das Handeln der Vernunft ist unendliche Erweiterung ihrer Kraft, und dadurch eben ist sie ewig im Werden, d. h. ihr Sein und ihr Werden sind eins und dasselbe“ (92).

Die reale Welt ist ebenso Vernunft wie die ideale Tätigkeit. Die Welt ist der reale Ausdruck der Vernunft, in ihr schaut sich die eine Vernunft selbst an. In der Anschauung wird der reale Gegenstand durch die ideale Tätigkeit des Anschauenden idealisiert, oder, was dasselbe ist, die ideale Kraft wird als Welt realisiert. Ganz konsequent folgt der seltsame Satz: in der Weltanschauung sieht das vernünftige Wesen sich selbst.

Die Vernunft als freie Tätigkeit ist dann weiter die bildende Kraft. Mit ihr geht die Vernunft praktisch aus sich selbst hervor. Er unterscheidet dann Bilden und Nachbilden als Praxis und Theorie, als Kunst und Wissenschaft; beides unzertrennlich im Wesen der Vernunft verbunden. Vom Nachbilden

kommt er dann auf die Sprache. „Unsre Sprache, in ihrem ganzen Umfange, ist ein Ausdruck der Vernunft, durch den die Nachbildung der wirklichen Anschauung Haltung in uns hat . . .“ (100). Diese Haltung ist die Darstellung der Anschauung, und unsre ganze Aufgabe im Nachbilden bestände alsdann nur darin, für jeden Ausdruck in der Darstellung das richtige Bild zu wählen. —

Es besteht ein auffallender Widerspruch zwischen den letzten und ersten Seiten dieses Aufsatzes; denn in diesem zweiten philosophischen Teil ist wenig von den Forderungen des ersten verwirklicht, er ist ohne jede Bildlichkeit des Denkens, ohne naive Anschauung der Welt und des Lebens, ohne nach unserem Gefühl dem Leben nah zu kommen und in das Leben überzugehen, besonders in der Spekulation, daß in der Anschauung die Vernunft sich selbst spiegelt und in dem leeren Begriff des Handelns. Da ist alles dilettantisch, wenn auch genialisch abgeleitet, seine Formel für das höchste Leben — der Mensch unter Menschen — scheint nun mehr Ausdruck einer Sehnsucht nach Leben als einer reifen und erfüllten Lebenserfahrung, und nur zweimal wird sehr allgemein und flüchtig vom Abstrakten auf das Leben übergegangen. Die eine Vernunft sei auch im Leben selbst enthalten, und wer sie überall aufzufinden weiß, „sieht tiefer in den Menschen, und deutet seinen Tumult auf stillen Frieden, und jede Klage und jeden Schmerz auf nachkommende Freude“ (87). Da der ideale freie Geist eine Einheit ist, folgt die Forderung, auch die Einheit selbst zu verwirklichen: „Sorge nur jeder dafür, daß er in der Schätzung seiner selbst nicht als ein Fragment erscheine, und suche also wenigstens die Idee des

Ganzen zu rechtfertigen" (102). Dies sind die wenigen Versuche, die Philosophie in das eigentliche Leben zu übersetzen, sie für unser Leben verbindlich zu machen. Der Gegensatz der beiden Teile geht weiter bis in die Darstellung; zu Anfang ist der Vortrag frei, fließend, eindringlich; zuletzt aphoristisch abgerissen, unreif, ungeordnet und so schwerfällig in der dialektischen Darstellung, daß man völlig vergißt, daß das Ganze ein Brief, eine Erinnerung an ein Gespräch sein soll. Deshalb bleibt auch der erste Teil mit der Forderung einer Philosophie für den Menschen, die ins Leben übergehe, seinem Satz, daß die Tätigkeit des Einzelnen nur in der großen Verbindung der Menschen ganz ins Dasein trete, seinem Glauben an die Ganzheit und ursprüngliche Wesensgleichheit der Menschen viel wertvoller als der zweite Teil, der in manchem nur auf den Voraussetzungen Fichtes und des Idealismus beruht[1]). Der zweite Teil zeigt Hülsen

[1]) Für Fichte war es das höchste Ziel der praktischen Philosophie, den Gegensatz, der zwischen dem absoluten freien Ich und seiner Begrenzung, dem Nicht-Ich, besteht, aufzuheben. Da diese Begrenzung für uns immer existiert, kann sich der Mensch der an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche nur immer mehr nähern (Fichte Bd. I. S 117). — Bei Hülsen ist von einem Gegensatz von Ich und Nicht-Ich und von einer stetigen Begrenzung beider nicht die Rede. Schon hier ist angedeutet, daß die Natur das Ich nicht beschränken kann, da ihr Wesen in derselben Freiheit besteht. „In dem Begriff der Freiheit fallen Natur und Kunst zusammen, und darum müssen wir auch die Natur als vollendete Kunst betrachten" (17).

Daß Hülsen in seiner freieren, durch keine strenge Methode gebundenen Philosophie stellenweise durch Schelling und besonders durch dessen Schrift „Vom Ich" (1795) angeregt ist, ist sehr wahrscheinlich; aber alle Anregungen sind bis zu einem gewissen Grade selbständig aufgenommen und verarbeitet, so daß es sehr schwer ist, das Verhältnis ganz genau zu erkennen. Hülsen ist nicht von Schelling abhängig, da, wo er, wie dieser, über die Einheit und Ewigkeit des Ichs philosophiert. Beide gehen von Fichte aus und suchen den Übergang zur Natur und zum Leben; aber Schelling geht schneller als Hülsen und gibt diesem den Mut zu folgen und einen eigenen Weg zu suchen. Fr. Schlegel hat über beide damals einen geistreichen Vergleich gefunden: „Schelling und Hülsen, die ich als Fühlhörner betrachte, so die Schnecke der isolierten Philosophie gegen das Licht und die Wärme des neuen Tages ausstreckt". (An Novalis 2. Dezember 1798.)

als den philosophischen Dilettanten, der, ohne Begabung für die philosophische Analyse, von jedem Ding, von jedem Phänomen und Begriff gleich auf die alles wirkende Einheit, auf das Unbedingte, auf die Allvernunft kommt. Er fühlt die Einheit in allem, bemerkt das stetige Übergehen der Begriffe ineinander, bemüht sich aber nicht, die Grenzen und Verhältnisse der Begriffe zu fixieren; er spürt überall nur dieselbe eine ewige Kraft und vermeidet jede Analyse wie den Tod. In dieser Leidenschaft für das Eine, die alles auf das Eine bezieht und auf die Allvernunft zurückführt, in der versteckten Wärme dieser Leidenschaft, sowie in der ablehnenden Haltung gegen die Wissenschaft und Philosophie der Zeit ist seine Fähigkeit und Bestimmung zum Mystiker, die immer deutlicher sich entwickelt, schon enthalten und angezeigt.

In diesem für die Kenntnis der damaligen Zeit außerordentlich interessanten Aufsatz sind die beiden folgenden wesentlich schon enthalten. Gedanken über die bildende Kraft der Vernunft, die nunmehr getrennt wird in Natur und freies Innere, bilden den Inhalt des Aufsatzes „Über den Bildungstrieb", und von dem Satz, daß im Menschen nur eine Tätigkeit sei und daß es keine Entgegensetzungen von Mensch

zu Mensch gebe, ist die natürliche Gleichheit der Menschen, von der ein Aufsatz des Athenäums handelt, eine naheliegende Folgerung.

Der Aufsatz „Über den Bildungstrieb" sucht zuerst ein Prinzip, das den Zweck unsres Handelns bestimmt, das uns zur Tätigkeit auffordert. Die idealistische Philosophie läßt nicht zu, daß dieses Prinzip ein Gesetz sei, das uns von außen gegeben wird und wonach so und nicht anders gehandelt werden müsse (101). Es sei ein freier vernünftiger Trieb, das freie Handeln selbst, insofern wir seine innere Möglichkeit uns vorstellen (104)[1]. Von ihm aus sucht Hülsen den Übergang zur Natur. Die Zwecke der Natur müssen den unsrigen entsprechen und ihre Kräfte in einem gleichen Prinzip ihren Grund haben (109). So wird das Ich der Natur nicht mehr entgegengesetzt; Natur und Ich entsprechen sich, sind gleicher Ordnung. „Mein Handeln ist Bilden meiner selbst als Welt überhaupt, oder als Anschauung im Gegenstande. Handeln wir aber auf die Welt, so ist sie schon Welt. Ihr Sein entspricht der freien Beziehung unsres Handelns auf sich selbst. Insofern ist sie Bild des Handelns auf sich selbst. Insofern ist sie Bild des freien Wesens, und daher in diesem Bilde eine Welt von sich selbst, wie unser freies Handeln ein Handeln ist in sich selbst" (124). Sie kann nichts hervorbringen, als was der Bildung freier Wesen vollkommen entspreche (127). Die Natur ist Bild der höchsten Freiheit und Harmonie[2].

[1]) Für Fichte ist das Handeln absolut frei, der Trieb aber bestimmbar durch das Handeln (I. 327). Hülsen sucht ein Prinzip, durch das auch das Handeln noch bestimmt wird.

[2]) Entsprechend dem Gedanken des ersten Aufsatzes: Die Welt Ausdruck, Bild der Vernunft; und dem gleichzeitigen Satz Schellings: die Natur das sichtbare Innere (I. 2. 13).

Die Natur selbst ist nicht vom Ich abhängig, wohl aber die Deutung und Anschauung der Natur. Sie ist auf uns bezogen. Wir beobachten die Natur, um sie als die unsrige zu rechtfertigen, nach dem einen und gleichen Gesetze unserer Tätigkeit, und bestimmen daher auch ihre Zwecke nur in der Beziehung der unsrigen (127). Da wir auf den Zweck unsers Handelns auch die Zwecke der Natur beziehen müssen, so begreifen wir diese ebenfalls nur durch dieselbe Bestimmung. „Die Natur in ihrer Freiheit ist das, was sie ist, nur immer durch unsre Beziehung". Da unsre eigne vernünftige Tätigkeit auf ein Bilden geht (122), so wird auch die „Welttätigkeit" in dem einen Bildungstrieb begriffen, der nun, wie früher die Vernunft, der eine Begriff ist, auf den alles zurückgeht[1]).

[1]) Der Begriff des Bildungstriebes ist von Blumenbach, einem philosophisch gebildeten Naturforscher (1752—1840) in die Physiologie eingeführt worden durch eine kleine Schrift: „Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft" 1781, die Kant in der „Kritik der Urteilskraft" (1790) empfiehlt, und die auch Schelling in der „Weltseele" (1798) bespricht. Nach Blumenbach hat der Begriff keine metaphysische Bedeutung; er bestimmt für die Wissenschaft ein Phänomen. „In allen belebten Geschöpfen liegt ein besondrer wirksamer Trieb, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann zu erhalten, und, wenn sie zerstört worden, womöglich wieder herzustellen. Ein Trieb (oder Tendenz oder Bestreben, wie man's nur nennen will), der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduktion zu sein scheint, und den ich hier . . . mit dem Namen des Bildungs-Triebes (nisus formativus) belege" 12f. — „Für die Theorie der Epigenesis", sagt Kant (Kritik der Urteilskraft" 378) „hat niemand mehr, sowohl zum Beweise derselben, als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung geleistet als Herr Hofrat Blumenbach". — Fichte spricht nur allgemein von einer ursprünglichen Bildungskraft in der Natur (II. 180).

Schelling bestimmt den Begriff auf seine Weise, wenn er

In dem Aufsatz über die „Natürliche Gleichheit der Menschen“ (1799) lassen sich drei Teile

sagt, er sei nur ein anderer Ausdruck dafür, daß die Natur in ihren Bildungen zugleich gesetzmäßig und frei handle. Er könne nur zur Erinnerung an die Naturforscher dienen, eine erste Ursache der Organisation nicht in der organisierten Materie selbst, sondern außer ihr aufzusuchen (S. W. I. II. 528). Bezeichnend für Hülsen ist, daß er nicht von dem physiologischen, sondern vom idealistischen zum metaphysischen Begriff kommt. Die Folge ist, daß er die Natur viel mehr anthropomorphisiert als Schelling, indem er einen rein menschlichen Trieb ohne weiteres auf die Welt überträgt; außerdem daß der Begriff selbst zu weit allgemein und unbestimmt wird. — Schon Blumenbach „anthropomorphisierte das Wort des Rätsels“, wie Goethe sagte (vergl. Cotta Jub.-Ausg. 39. 335), blieb aber nicht in Begriffen und Spekulationen befangen, sondern sah die Phänomene. Goethe hat wundervolle Worte bei dieser Gelegenheit gesagt: für seine tiefe Weisheit und Frömmigkeit hat dieser Begriff etwas unzulängliches. — „Betrachten wir dies alles genauer, so hätten wir es kürzer, bequemer und vielleicht gründlicher, wenn wir uns eingestünden, daß wir, um das Vorhandene zu betrachten, eine vorhergegangene Tätigkeit zugeben müssen, daß, wenn wir eine Tätigkeit denken wollen, wir derselben ein schicklich Element unterlegen, worauf sie wirken konnte, und daß wir zuletzt diese Tätigkeit mit dieser Unterlage als immerfort zusammenbestehend und ewig gleichzeitig vorhanden denken müssen. Dieses Ungeheure personifiziert, tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefordert sind“. — Der Romantik war der Begriff geläufig; er findet sich z. B. bei Fr. Schlegel, der vom unendlichen Bildungstrieb Wilh. Meisters spricht (Ath. I. 2. 163); Schleiermacher spricht in den Reden über die Religion von dem Bildungstrieb, der das Ganze der Menschheit beseele, in jedem Teilchen fortwirke und so in zarte und regelmäßige Formen sich gestalte[1]). Hier ist die biologische übertragene Bedeutung wieder zurück auf den Menschen bezogen. Novalis: „Auch die Sprache ist ein Produkt des organischen Bildungstriebes“. „Alle Pflanzen

[1]) Schl. Rdn. S. 81 (Hendel).

erkennen. In dem ersten wird nach einer kurzen Einleitung über die Möglichkeit des Verständnisses unter Menschen zuerst in einem Satz der wesentliche Inhalt als Behauptung aufgestellt, und dann wird zu zeigen versucht, welcher Sinn in den Sagen und Vorstellungen von einer Gleichheit der Menschen liege, und wie sie entstanden seien (153—164). Im zweiten Teil wird ganz abstrakt und spekulativ die natürliche Gleichheit als notwendig wirklich und gegenwärtig aus dem ursprünglichen Wesen des Menschen abgeleitet; hier wird auf das absolute Wesen des Menschen und sein Verhältnis zur Zeit kurz eingegangen. Diese abstrakten Untersuchungen gehen dann im dritten Teil über in freie rhapsodische und sittliche Betrachtungen (172 bis 180).

Nach jenen kurzen vorläufigen Bemerkungen geht Hülsen von der Idee des Staates aus, die die Idee eines Organismus ist, in dem die Teile, als Organe, auf sich ein- und zurückwirken, und in dem durch die Verschiedenheit der Teile die Harmonie des Ganzen hervorgebracht und erhalten wird. Einmal besteht also eine Ungleichheit in der wirklichen Welt; dann aber in der wahren inneren Natur des Menschen, eine Störung, ein Widerstreit, in dem jeder seine Tätigkeit auf sich selbst beziehen möchte; und doch soll diese Tätigkeit durch das Verhältnis zum Ganzen bestimmt sein. Dem gesellschaftlichen Zustande stehen entgegen die Wünsche und Forderungen des Inneren, die aber allgemein diesen Zustand der Welt nur als eine Störung der Natur begriffen.

verstärken im tierischen Körper den organischen Bildungstrieb und ihre Reproduktionskraft“ (Min. III. 69. 295). Vgl. auch Grimm, Deutsches Wörterbuch.

Man bemerke, wie idealistisch dies gedacht ist. Störung der Natur ist nicht Störung der Welt, der organischen Weltverhältnisse, durch unbedingte Forderungen des Innern, sondern Störung des Innern durch die Zustände der Welt. Die Zustände der Welt sind den Forderungen des Innern untergeordnet.

In den Sagen eines goldenen Zeitalters haben sich die Menschen den wahren Zustand der Gleichheit vorgestellt, den sie in der Gegenwart vermißten und als vergangen oder zukünftig dachten. Die Phantasie hat sich eine Zeit geträumt, einen Zustand der innigsten Eintracht und Liebe, „wo jene Störung noch nicht war, sondern nur friedliche Gottheiten unter den Menschen wandelten, und ein jugendlich schönes und harmonisches Leben die Unschuldigen beglückte“ (158). Man hielte diese Sagen zu allen Zeiten heilig und verband damit aufs innigste den Glauben an eine Zukunft, „wo jener himmlische Friede zu den Menschen zurückkehren und Freude und Harmonie ungestört unter uns wohnen sollten“ (158). Die Verbindung von Vergangenheit und Zukunft aber sei notwendig; der bloße Glaube an eine selige Vorzeit könne uns gar nicht erfreuen und nicht trösten, „wenn wir nicht tief in unserem Innern die Zukunft auch ahneten, da ein entflohenes schönes Zeitalter mit seinen Tugenden und Freuden zu uns zurückkehren wird“ (159).

Auf überraschende Weise wendet nun Hülsen das idealistische Prinzip, alles im Ich anzuknüpfen, an, wenn er behauptet, Vorzeit und Zukunft müßten in unserem Handeln angeknüpft sein, und es sei deshalb die Vorstellung einer zukünftigen Gleichheit eine „Anforderung an die Gegenwart“ (161). „Unser Glaube an eine Zukunft soll also Wahrheit und Gewißheit haben durch unsere wirkliche Tat, und die Vorstellung

einer zukünftigen Gleichheit unter den Menschen ist daher entweder praktisch und greift ein in unser reges und tätiges Leben, oder sie hat gar keine Bedeutung“ (162). Auch hier erscheint das handelnde Ich wieder als Zentrum, auf das alles bezogen wird und von dem aus alles Lebendige sich ordnet.

Der zweite schwierigste Teil, der die natürliche Gleichheit abstrakt zu beweisen sucht, beruht im wesentlichen auf Gedanken des ersten Aufsatzes. Unser absolutes Wesen, unser höchstes Gesetz das Handeln; frei und vollendet ist der Mensch nur als handelnd, und im Handeln hat jeder seine eigne und ganze Sphäre. Der Mensch unter Menschen aber sei nichts anderes als der er wirklich ist; in dem gesuchten ursprünglichen Verhältnis, in der innigsten Vereinigung von Mensch und Mensch erfülle er erst sein wahres höchstes Leben. Das allgemeine Urteil einer Ungleichheit sei eine Täuschung, weil man überhaupt nicht zwei Menschen vom Ganzen und von ihrem Verhältnis zum Ganzen lösen und vergleichen könne. Man könne den einzelnen Menschen nicht von der großen Verbindung abtrennen, weil dann auch sein Wesen verloren gehe, das im Leben für und in dem Ganzen bestehe. Indem jeder in dem gleichen ursprünglichen Verhältnis zum Ganzen lebt, und in diesem Verhältnis, in dieser Verbindung sein Wesen besteht, ist auch das Wesen aller die natürliche Gleichheit des ursprünglichen Verhältnisses zum Ganzen. Jeder ist die Ordnung des Ganzen, die in allen und in einem die gleiche ist. „Keiner ist daher dem andern vor oder nach, und keiner überhaupt mehr oder weniger als der andere, sondern jeder ist notwendig gleich sich selbst, und ist nur er selbst als Mensch unter Menschen“ (167).

Hülsen behauptet also eine Gleichheit in den Beziehungen der Einzelnen zum Ganzen; da das wesentliche Leben des Menschen in diesen Beziehungen besteht, sind auch die Wesen selbst gleich. Diese Gedanken sind ganz abstrakt, ganz schwerfällig, mit wenig dialektischer Kunst dargestellt.

Die letzten Seiten deuten an, wie wir eine schöne und natürliche Vereinigung von Mensch und Mensch erleben und wo wir sie finden. Alle Richtungen unseres Handelns können uns in der gleichen ursprünglichen Weise mit den Menschen vereinigen; aber die natürlichste, die schönste und höchste Vereinigung bleibt die Vereinigung in der Familie: „welches Gewand uns auch decke, und welcher Gedanke vom Dasein uns auch erhebe oder herabsetze, dennoch gibt es überall keine anderen Menschen als Eltern und Kinder. Nie können wir daher etwas anderes suchen und wollen, als das Ideal des Familienmenschen zu realisieren, und uns Friede und Freude in unseren Wohnungen zu bereiten“ (175). — Das Höchste also bleibt, die einfachen Gesetze und den einfachen Sinn des gegenwärtigen Lebens zu erfüllen.

Die letzten Seiten variieren zumeist dieselben Gedanken, in freierer und überschwänglicher Prosa; hier wird deutlich, welche ungeduldige Liebe zum Leben und welche Sehnsucht es zu umfassen in ihm lebt. Die Aufmunterung zu allem Großen und Schönen liegt in der Wirklichkeit; das Höchste und Vortrefflichste sehen wir nicht als möglich und zukünftig, sondern als wirklich und jetzt (178). „Eines sind unsere Wesen, und über uns im Sternenkranze schauen wir das Bild unseres schönen Vereins. So ewig wandelt der Mensch in der Harmonie eines Gottes; denn wer gebietet

seinem Leben, das nur Leben in ihm selbst ist? Und wo endet die Natur in ihrer Unendlichkeit? Der Mensch ist unser Gott, durch den wir stehen und bleiben . . .“

Hülsens Gott ist hier nur im Menschen; er ist der Gott der Humanität[1]), der friedliche Eros des Hauses; das Symbol seiner Vereinigung, der Ausdruck höchster Lebensgemeinschaft der Kreis der Familie, der durch das natürliche Leben völlig geschlossen ist; im Gegensatz zur romantisch-geistigen Geselligkeit, zur platonisch-ideellen Einheit einer Gesellschaft oder eines Staates oder der persisch-mystischen Vereinigung im Reigen.

Die Neigung, alles im Menschen anzuknüpfen, ist von dem philosophischen Idealismus Fichtes ebenso wie von dem Humanismus genährt. Auch zu Rousseau lassen sich Beziehungen erkennen. Zwar im Widerspruch zu Rousseau steht die Ansicht, daß wir gar nicht aus dem Naturstand heraustäten; und die Verhältnisse des Staates bedeuteten nichts, wenn ihr Inhalt nicht die Natur sei (177). Rousseau aber gibt die Entwicklung von der ursprünglichen natürlichen Gleichheit zur Ungleichheit, und Hülsen geht nicht von Tatsachen der Entwicklung, sondern vom Ich aus. Dafür ist Rousseaus Ehrfurcht vor der Familie der Hülsens ähnlich. Vor allem andern aber ist für Rousseau die Familie erstes Muster für die bürgerliche Gesellschaft. Hülsen bestimmt den Staat nach der Idee des Organismus, und die Familie nur als die natürlichste und schönste Vereinigung der Menschen. Rousseaus Sorge

---

[1]) Herder: „Den Menschen machte Gott zu einem Gott auf Erden“ (Ideen 15. Buch).

ist Staat und Gesellschaft; Hülsen, unbekümmert um Weltverhältnisse, ist von dem nächstliegenden Leben ergriffen. Für Rousseau ist die natürliche Gleichheit in den gegenwärtigen Zuständen der Gesellschaft zerstört; Hülsen empfindet Staat und Gesellschaft nicht als Mächte, die das Leben der Menschen zerstören können. Er sieht leicht über die vorübergehenden Störungen hinweg. Auffallender als diese Beziehungen kann erscheinen, daß Hülsen seinen Aufsatz ganz ähnlich beginnt wie Rousseau die Abhandlung über die Ungleichheit der Menschen. Rousseau beginnt: „Der Mensch ist der Gegenstand, von dem ich zu sprechen habe, und die Frage, welche ich untersuche, beweist mir, daß ich auch zu Menschen spreche.“ — Hülsen: „Wir setzen in der Mitteilung unserer Gedanken als notwendig voraus, daß wir zu Menschen reden, denen wir uns verständlich machen können ... Der Mensch ist überall der Gegenstand unserer Betrachtung“ (153).

Das Negative dieses Aufsatzes ist die mangelhafte Darstellung, im Stil, im Ausdruck und in der Komposition. Die Teile sind unausgeglichen und nicht ineinandergearbeitet; eine Ordnung ist schwer zu erkennen und der Gedankengang ist zum Verzweifeln unklar; er scheint sich öfters im Kreis anstatt vorwärts zu bewegen; das Ganze enthält unbewußt ein Gemisch gegensätzlicher Betrachtungsarten, die in einem Aufsatz nicht ohne weiteres vereinigt werden können. Man hat den Eindruck eines tiefen aber schwerfälligen Menschen, der seine Anlagen nicht beherrscht und zur Versöhnung bringen kann; die Begabung eines mit abstrakten Begriffen denkenden Philosophen und die Begabung eines poetischen Menschen, der von

einem neuen Lebensgefühl erfüllt ist und der seine Empfindungen mit bewegtem Herzen und mit prophetischer Haltung auszudrücken sucht. Wie er diese Anlagen, die sich hier noch an ihrer freien Entwicklung hinderten, versöhnte, werden die nächsten Abschnitte zu zeigen haben.

Naturbetrachtungen auf einer Reise durch die Schweiz.

(Athenäum 1800.)

Der Aufsatz über die natürliche Gleichheit konnte zeigen, wie weit Hülsen noch idealistisch dachte, und wie er sich selbständig an naheliegenden Lebenswerten zu erfüllen suchte. Aber alle drei Journalartikel haben etwas Unfertiges, Undurchgebildetes und zeigen einen noch unbestimmten und unfesten Stand in der philosophischen Bewegung. Obwohl nun die Naturbetrachtungen ähnliche Beziehungen zum philosophischen Idealismus wie die Journalaufsätze und die ähnliche Manier des freien unbekümmerten Schreibens ohne Tradition, Vorbild und Muster haben, sind sie doch viel bedeutender als diese, weil ihnen ein starkes, reales Erlebnis der Natur bei längerem Aufenthalt in der Schweiz (1796—97) zugrunde liegt und weil die philosophischen, religiösen und poetischen Teile nun freier und sicherer als dort vereinigt sind.

Sie bilden eine eigentümliche Schrift, zu der sich nichts Gleichartiges auffinden läßt. Sie haben auch nicht eine Ähnlichkeit mit dem Typus der Reisebeschreibungen, wie sie die Ansichten Forsters in höchster Ausbildung darstellen. Es ist dies viel mehr als ein Gegensatz der Form und der Darstellung ein

letzter Unterschied menschlichen Willens. Forster sucht auf Reisen Bildung aufzunehmen und die schon erworbenen Kenntnisse lebendig zu üben und anzuwenden. Alles Besondere und Auffallende genau und interessiert beobachtend — Volkscharakter, Sitten, natürliche und wirtschaftliche Phänomene — steht er auch der Natur zuerst wissenschaftlich interessiert gegenüber, spiegelt und charakterisiert die Landschaft und beurteilt sie etwas wählerisch nach ihrem Gehalt an malerischen Motiven. Hülsen aber sieht nicht das Individuelle, Bildhafte, sondern das Typische einer Landschaft. Auf der Flucht vor dem literarischen Treiben, der abstrakten Philosophie und Spekulation, schaut dieser einfach und rein empfindende Mensch die Natur mit erwachten und erstaunten Augen; er entdeckt die Schönheit, die Frische und den Glanz; atmet, entzückt berauscht und gerührt, ihren Duft; heiligt sich durch ihren Frieden und ihre Ewigkeit. Tiefbewegt fühlt er sich dem Leben zurückgegeben. Er verläßt den Standpunkt vor der Natur, durch den das Auge die ewig wechselnden Bilder hervorbringt, die uns alle durchgleiten, ohne etwas an uns zu ändern oder zu erfüllen. Er tritt in die Natur ein, sucht die lebendigen Verbindungen, den Geist, den wir lieben, der uns geistig erfüllt. So ist die Schweiz hier nur die in wenigen typischen Anschauungen gegebene günstige Umwelt, unser Inneres zu steigern und so allgültige Beziehungen zur Natur festzustellen.

Aber Hülsen kann den Idealismus nicht einfach von sich abtun, und es lassen sich folgende idealistische Gedanken, von dem feierlich gehobenen Ton gelöst und damit ihres eigentlichen Lebens entbunden, rein logisch geordnet, aus den Betrachtungen herausnehmen:

Die Freiheit ist der ideale, der ewige Geist des Menschen.

Sie ist durch den ewigen Geist auch der Natur eingeboren.

Fühlen wir die Natur in der Anschauung, so spricht Freiheit zu Freiheit: Die Anschauung ist deshalb eine Berührung freier Geister.

In diesem Fühlen erleben wir eine ewige Harmonie; das harmonische Verhältnis der freien Geister.

Mit dem Erlebnis dieser Harmonie sind die höchsten Beziehungen zur Natur gegeben; durch sie entfaltet sich unser eignes höchstes Leben.

Neben dem Gefühl dieser unendlichen Harmonie bleibt das Bewußtsein, daß es allein unsere Eindrucksfähigkeit, unser Gefühl ist, durch das wir die Größe, Schönheit und Freiheit der Natur erleben. Wir steigern in der Natur unser ideales Ich, und dieses wird zum notwendigen Maß der natürlichen Freiheit und der Schönheit.

Hülsens Begriff der Freiheit kommt aus einer uns fremden Welt. Wenn wir im freien Geiste die in sich selbst beruhende Unbefangenheit, das Sichselbstbesitzen des Geistes begreifen, für den Tradition, Autorität und Dogma, sowie die Zufälle des Schicksals und des Herzens keine absolut bindenden Lebensmächte sind, und wenn wir im freien Willen die Fähigkeit begreifen, nach überlegter und nach vernünftiger Einsicht zu handeln, so ist in Hülsens Freiheitsbegriff Allgemeineres eingeschlossen; er ist der höchste Begriff für den unbedingten Geist, das Absolute, für die ursprünglichste, die schöpferische Kraft, im

Gegensatz zur Begrenztheit und Vergänglichkeit der Gebilde; es ist ein einfaches, idealisches, lebenhaltiges Zeichen für das Absolute. Fichte bestimmte den Begriff der Freiheit ganz abstrakt: die Freiheit der allein wesenhafte, ursprüngliche, vom Innern ausgehende Geist, der auf die begrenzte Welt trifft, von ihr eingeschränkt wird, und deshalb im Unendlichen erst ganz realisiert werden kann. Bei Hülsen ist der Begriff tiefer gefühlt und enthält deshalb mehr von einem höchsten und zugleich ursprünglichen Leben, das er bezeichnen soll. In der „Prüfung" heißt es, die Philosophie sei nur ein Mittel, den lebendigen Menschen zu erwecken und das höchste Leben, die Freiheit, sichtbar zu machen (66). Wie Hülsen dadurch fortschreitet, daß er das Absolute nicht genauer zu fassen, sondern es tiefer zu erleben und freier auszudrücken sucht, zeigt der Unterschied des Ausdrucks, mit dem er in dem Aufsatz über Popularität und in den „Naturbetrachtungen" von der Freiheit spricht. „Aber der Mensch ist ein freies Wesen, d. h. er ist nur durch Tätigkeit seiner selbst oder durch diejenige Kraft, die bloß in ihr selbst angeknüpft ist" (Popularität 82). Naturbetrachtungen 42: es ist „seines Daseins Urquell bleibende ewige Freiheit, die er in sich fortführt durch den Strom der Zeiten, und zum Ziele fördert wie der Strom seine Quelle." „Du suchest Leben des Ewigen und Bleibenden, suche es in Dir" (44). — „Du selbst bist ein Bleibendes und Ewiges mitten im Veränderlichen" (32).

Nachdem mit dem Begriff des Bildungstriebes die Existenz des gleichen ursprünglichen schöpferischen Geistes in der ganzen Natur rein gedanklich ausgedrückt war, finden wir in den Naturbetrachtungen

den nämlichen Fortschritt darin, wie dieses Absolute in der Natur nicht genauer durchdacht, sondern freier, lebendiger und tiefer erlebt ist. „Alles Leben ist Freiheit in der bildenden Natur, und welche Formen die Bildende auch immer hervorbringe, haben sie nur Beziehung auf den ewigen Geist, so muß notwendig jede Bildung auch der Freiheit entsprechen im wirklichen Gefühle Deines Lebens" (55). Die Natur drückt Dein Ideal aus (56); sie umstrahlt Dich mit sichtbarer Freiheit (54). „Alles im ewigen Raume gehorchet höheren Gesetzen. Aber die freieste Tat ist das höchste Gesetz" (56). „Es ist die eine und gleiche Kraft, die den Menschen verherrlicht, und die in jeglicher Bildung des tätigen Lebens frei und göttlich Dir strahlet" (48 f.). „Wenn Du in stiller Betrachtung Dein Auge erhebst über den Schauplatz des Schönen, und Du es Dir sagst, dies ist der ewige Himmel freier schaffender Geister, wie wandelt da Dein Gedanke in tausend Bildungen dahin . . ." (56)[1].

Gehen wir durch die Natur, so erleben wir im Gefühl unser innerstes Wesen, ewige Freiheit, wie auch die Beziehungen zu den gleichen freien Geistern. Im Gefühl entspricht jede Bildung notwendig der eigenen Freiheit (55). Durch Dein eignes Gefühl bist Du geweiht für die Wahrheiten der Natur (38). Was der Mensch in der Natur anschaut, „wird ihm darum Berührung des freien harmonischen Lebens" (54). Diese harmonische Verbindung freier Geister ist das höchste,

[1] Man vergleiche, wie streng Fichte die Freiheit von der Natur ausschließt: „Der Mensch, insofern das Prädikat der Freiheit von ihm gelten kann, d. i. insofern er absolut und nicht vorgestelltes noch vorstellbares Subjekt ist, hat mit dem Naturwesen gar nichts gemein, und ist ihnen auch nicht entgegengesetzt" (S. W. I. 117).

was wir erleben können: sie „suchest Du wie Dein Leben selbst, in jeder freien tätigen Anschauung, und wo Du sie findest, da findest Du das Schöne und wo sie Dich rühret, da umfaßt Dein Gefühl Leben und Freude des Gottes" (56). Es tritt zu der Inhalt und Sinn des menschlichen Lebens fassenden Formel: „der Mensch unter Menschen" die andere analoge: der Mensch in der harmonischen Vereinigung mit der Natur.

Der Begriff der Harmonie erinnert an Leibniz, in dessen Philosophie er die bedeutendste und bestimmendste Stellung hat. Für Leibniz besteht eine vorherbestimmte Harmonie aller Dinge unter sich, zwischen der Natur und der Gnade, zwischen allen Teilen des Stoffs und sogar zwischen Zukunft und Vergangenheit — „alles in Übereinstimmung mit der höchsten Weisheit Gottes, dessen Werke die harmonischsten sind, welche man sich vorstellen kann" [1]). Hülsen gibt keine neuen Gedanken über die Harmonie, er begnügt sich, die Harmonie zu fühlen. Wie sehr der Begriff der Empfindung nahe lag, zeigt eine Stelle aus dem William Lovell: „— Ordnung, Harmonie ist das große Grundgesetz aller unendlichen Naturen, sie ist das Wesen, der Urstoff des Glücks, die erste bewegende Kraft . . ." [2]).

Die Natur ist eine harmonische Verbindung freier Geister. Dem himmlischen Wesen der Freiheit entspricht nichts als nur die ewige Harmonie (55). Einige Stellen zeigen, wie Hülsen nicht diesen Begriff äußerlich und rein gedanklich aufnimmt, sondern wie er in verschiedener Weise die Harmonie erlebt. Es muß

---

[1]) Leibniz Theod. I. § 62.
[2]) Tieck Schriften 1828. B. 6. S. 42.

die höchste Tätigkeit und Energie des Geistes der höchsten Reinheit und Empfänglichkeit des Sinnes entsprechen. So sind auch Sonnenlicht und Auge nicht voneinander zu trennen (47). Und umgekehrt: je höher und reiner der menschliche Geist, um so höher und reiner erscheint die Natur. „Die Natur strahlet um so höher und reiner, je mehr Du Deine Kraft in schönen Bildungen erweiterst" (55). Nur harmonische Bildung gibt Deinem Gefühl Wärme und Klarheit (53). . . . Je mehr die Natur in Deinen Blicken lebt und ihre Ansicht lebendige Kraft in Dir selbst ist, je höher und wahrer wird dadurch auch Deine Anschauung . . ." (47).

In dieser harmonischen Einigung mit der Natur bleibt er wenigstens soweit noch ganz Idealist, als er niemals die Überlegenheit und Macht des eignen Geistes „in ihren ewigen Umarmungen" aufgibt, als er in dem Gefühl nie untergeht. Er sagt: „wecke Dein Gefühl, wecke Dein Leben; nicht: die Natur erwecke Dein Gefühl. Du verherrlichst die Natur durch eine hohe innige Rührung (44); Du fassest nicht die Fülle Deines Gefühls, so lange der mächtige Eindruck Deinen Sinn ergreift . . . Nur im Staunen des Auges ist Gleichgewicht der Kräfte, in der Betäubung erliegst Du, und fühlst Dich erst dann wieder frei, wenn die bildende Phantasie den Eindruck gewinnt, und so allmählich das große Schauspiel Dir eine ruhige und lichte Anschauung wird" (44). „Nicht der flüchtigste Eindruck kann vorübergehen an Dir, ohne daß die Phantasie bleibendes Leben an ihm wecke" (53). — Aber mehr noch als die Bewußtheit, die bildende Kraft und Aktivität des Geistes erlebt er durch die Verbindung mit der Natur die Fülle des eignen Ge-

fühls, das wechselt zwischen Begeisterung und inniger Rührung, und in seinem Gefühl leuchtet die Natur in ihrer eignen Größe und Schönheit. In jeder Berührung fühlst Du Dich „von eigner Fülle des Lebens“ durchdrungen; aber — „Dein ist das Gefühl, und die Größe der Erscheinung ist daher Kraft der Bewegung der eignen anschauenden Tätigkeit. Darum findest Du für ihre Größe kein Maß als eben Dein eignes Gefühl“ (46). „Nimmer nähmest Du den Wandel der Erscheinungen wahr, wenn Du selbst im Anschauen das Vergängliche wärest. Du aber übersiehst die Momente der Natur in ihrem ewigen Kreislaufe, und hältst sie in Deinem Blicke wie eine Gegenwart. Wo wäre dieser Blick, wenn der Strom der Momente nicht vorüberginge an ihm und Du daständest frei in Deiner ewigen Gottheit?“ (52).

Ehe wir noch ausschließlicher auf die Tiefe und den religiösen Ausdruck dieses Naturgefühls eingehen, ist folgendes zu bemerken: in den angeführten Sätzen kann das Wertvolle und Eigne nicht der gedankliche oder wissenschaftliche Gehalt sein. Hülsen fühlt sich in die Natur eingeordnet, fühlt sich als ihr lebendiger Ausdruck, ohne diese Ordnung und diesen Ausdruck philosophisch ganz fassen zu können. Er sucht die Verbindung, sucht das eigne Gefühl, das die Natur in ihm löst; und nicht zuerst die Natur unabhängig vom Ich und den einfachen Bezügen auf das Ich. Er hat die Brücke geschlagen vom vereinzelten Ich zur Natur, zum Ganzen, um seines eignen Lebens willen, nicht um wißbegierig in die Natur hineinzuschreiten, nicht um die Schönheit und das Leben der Dinge mehr als einfach zu fühlen. Er ist unbekümmert darum, daß das Leben in Baum und Tier, in Licht

und Wasser und Erde geheimnisvoll ist und nur von wenigen geahnt werden kann. Überall scheint ihm das gleiche Leben, das er in sich fühlt, zu grüßen. Von der einen Liebe bewegt, vermag er nichts Fremdes, nichts Außermenschliches zu erkennen. Alles scheint ihm bekannt.

Eine Folge davon, das freie Innere in der Natur wiederzufinden, ist die Spiritualisierung der Natur. Er sieht in ihr „einen Schauplatz ewiger Geister zur himmlischen Einigung ihrer Wesen“ (57); er sieht nicht den in den Formen und der Materie gebundenen Geist, sondern immer nur die eine göttliche freie Kraft, „die den Menschen verherrlicht, und die in jeglicher Bildung des Lebens frei und göttlich Dir strahlet“ (48/9). Die Natur hat nichts leiblich Bedingtes, Festes, Sinnliches, sondern erscheint als Reigen der freien Geister, als Einheit aller Kräfte. Daß Hülsen in der Natur das eigne freie Innere zu sehen meint, ist der allgemeinen Befangenheit und Begrenztheit junger Leute ganz analog, die, alle Menschen nach sich selbst messend, ohne Erfahrung und Weltsinn, in allen nur ein gleiches Herz suchen und das ihnen unähnliche übersehen. Auch mußte die große Macht der theoretischen Vernunft, die nach Schelling notwendig auf ein Unbedingtes geht (I, 299), diese spiritualistische Naturansicht noch unterstützen. Wer nach dem unbedingten Geist sucht, muß die begrenzten, geformten, konkreten, an den Stoff gebundenen vielartigen Gebilde übersehen; und dazu kommt noch die allgemeine Einstellung und Attitude der Idealisten, die auch die Sterne nicht über dem Ich und ohne Beziehung auf das Ich sehen: . . . „Was kreiset in höheren Sphären

und leuchtet in ihrem Lichte, ist Deines Blickes Berührung, ist Dein Gefühl und Dein Leben" (53).

Diese eine Liebe zur Natur macht genügsam. Was sollten wir noch weiteres suchen? „Darum störe kein Sehnen und kein banges Erwarten das süße Lächeln der Himmlischen" (50). — „Du huldigst der Natur in Deiner ersten Rührung und freuest Dich ihrer Umarmung mit einem kindlich genügenden Sinne" (36/7). „So ist ewig das Schöne im Blick des Geistes erhöhtes Gefühl, des Lebens bleibender Gewinn. Wecke dies Gefühl, und Du weckest Dein Leben" (57). Dies alles bestätigt uns das Urteil Karolinens: „Er hat eine breite Basis von Empfindsamkeit, allein auch tüchtigen Gehalt"[1]). Er liebt seine Empfindungen in der Natur mehr als diese selbst; seine Empfindungen sind heilig: er spricht von heiligem Wohlgefallen, heiliger Rührung; vielleicht hat er auch diese Empfindungen nötig, um das Unbefriedigte und Suchende seiner Natur zu erfüllen; er ist mehr gerührt als begeistert und viel zu weich, um die Kraft des Widerstands, die der Geist den andringenden Erscheinungen entgegensetzen muß und die er theoretisch, als die bildende, dem Eindruck überlegene Kraft der Phantasie kennt, wirklich zu besitzen[2]). Wer das Ganze, das Eine bewußt in sich trägt, kann sich diesen Rührungen nicht hingeben. Diese Rührung ist ein Aufgehen im Gefühlsamen, durch dessen Heiligung die daraus folgende Aufgabe unsres besten Innern, das uns antreibt, zu wirken, zu überwinden und fortzu-

[1]) Karol. II. 151.

[2]) Seine Weichheit: „Aber aus Herzensgrunde wolle er nicht lachen, solange noch einer nur weinet" (Nat. Gleichh. 174).

schreiten, sowie die Verneinung jeden Kampfes, und besonders des höchsten — von Schicksal und Geist — nur verdeckt werden kann. Nichts mehr gilt ihm jedes Streben nach Weisheit, vor der Natur, vor der „hohen Weisheit des Schönen" (41). Es sei die Natur das einzige, wodurch der Geist zu Dir spricht, und was in Dir dauert, „während die Weisheit der Schulen ihren Gedankenkreis vollendet, und früher oder später zurücksinkt in ihr Nichts" (53). Bei aller Reinheit und feierlichen Frömmigkeit ist er zugleich eng und beschränkt. Er findet die Bemühungen der Wissenschaft, die Natur zu ordnen, zu erforschen, wertlos. „Was forschet Dein Auge nach den Gesetzen der Natur in ihren ewigen Bildungen? Hättest Du sie gewonnen, wo war der Zweck? Und blieben sie beziehungslos für die Wirksamkeit der Menschen? Diese nur begreife, und soweit Du sie verfolgst, ist ihre Bedeutung Dein Leben, in sich ewig verklärender Anschauung. Du suchest nichts Höheres und findest nichts Höheres" (55). — „Wohl Dir, Jüngling, wenn . . . Du herrlich hervorgingst in Deiner Kraft und in hohen edlen Regungen Dich frei erhieltest von einer gefühllosen Weisheit" (44).

Diese Genügsamkeit unterscheidet Hülsen von seinen Zeitgenossen, besonders von Novalis und Hölderlin. Auch Novalis und Hölderlin erfuhren die schönste Entfaltung und Heiligung des Innern durch die Liebe zur Natur, und in der hohen Schätzung des durch die Natur entzündeten Gefühls scheint Hülsen mit Novalis auf den ersten Blick verwandt. Aber für Novalis ist das Gefühl — eine ganz seltene Art des Gefühls — geheimnisvoller Träger mystischer Erkenntnis; im Gegensatz zum Denken höchstes zauberhaftes Mittel,

mit dem wir allein den Zauber des Goldes, die Geheimnisse der Farben, die Freuden des Wassers zu ahnen vermögen[1]).

Ganz abgesehen davon, daß Novalis noch andere als natürliche Geheimnisse sucht, daß er in zwei Welten lebt, für Hülsen ist das Gefühl weniger Mittel als selbst höchstes Leben; es ist höchster Zustand des Innern, nicht intentionaler Akt, Einswerden von Natur und Geist. —

Und auch von Hölderlin ist er geschieden durch die sich still und gleichmäßig ausbreitende kindliche Freude und durch das sich selbst Genügende des Geistes, an dem das tragische Schicksal wie die tiefste Trauer vorübergehen muß — von Hölderlin, den nichts mehr als der heroische Kampf zwischen Schicksal und Geist beschäftigt, den es rastlos hinaustreibt, eine neue Heimat, ein neues Hellas, ein gleiches Göttliche zu suchen[2]), und der, je leidenschaftlicher er dies sucht, um so schmerzlicher resignieren muß[3]). So dürfen wir Hölderlin und Hülsen in Schicksal, Leidenschaft und Höhe des Geistes niemals ähnlich finden, und nur durch eine gemeinsame Richtung scheinen sie verbrüdert: beide sind durch ihren Glauben an die Götter in eine fremde, höhere Welt gerückt. Wir kommen hiermit zu den religiösen Bestandteilen der Naturbetrachtungen, die uns die wichtigsten scheinen. Hülsens

---

[1]) Novalis IV. S. 25.

[2]) „Göttliches Feuer auch treibe bei Tag und bei Nacht
Aufzubrechen. So komm! Daß wir das Offene schauen,
Daß ein Eignes wir suchen, so weit es auch ist.“
(„Brot und Wein“; an Heinse).

[3]) „So ruht, so kühlt die Liebe sich, die droben und drunten nicht Gleiches findet“. („An Eduard.“)

Pantheismus ist weder dynamisch, noch spinozistisch (rationalistisch-mathematisches System), sondern ein Dämmern griechischen Weltgefühls.

Schon in der „Prüfung“ hatte Hülsen von den griechischen Göttern geredet und ihre Entstehung äußerst rationalistisch und unrichtig gedeutet. Die Griechen suchten ein Sein an sich selbst, ein vom Wechsel der Dinge Unabhängiges. Weil sie die Veränderlichkeit der Sinneserscheinungen wahrgenommen, hätten sie auch ein „Heer absoluter Ursachen“ setzen müssen, und so sei die Vielheit der Götter entstanden — aus der Vernunft, durch Schlüsse.

In den Naturbetrachtungen sind nun die Götter primitiv, unzulänglich, aber rein und aufrichtig gefühlt und verehrt. Seine Ausdrücke von dem Göttlichen sind notwendig unbestimmt und ohne Bildlichkeit, weil er die Natur spiritualistisch und idealistisch betrachtete, weil er sich selbst, sein Herz, seine Ideen und Begriffe in ihr wiederfand. Hülsen hat sicher gefühlt, daß jedes Bild eines griechischen Gottes zu konkret, zu real, zu deutlich war, um sich mit der spiritualisierten Natur vertragen zu können. Nirgends nennt er den Namen eines griechischen Gottes. —

Kaum noch an den Zusammenhang mit dem toten Begriff des Bildungstriebes erinnert, erfahren wir zuerst von dem „Bildenden Genius“, von ihm gehe die Befreundung der Wesen aus. „Nur er ist der Gott, der alles zum Leben vereinigt.“ Überall ist sein Wandel im Heiligtume der Natur, „überall seine Tat in der freien Schöpfung des Menschen. Wo er einmal Dich rührt, da hält Dich sein Zauber —“ (55). Er weckt das Ewige und Göttliche in Dir und schmückt Dein Leben mit unvergänglicher Blüte (55). —

Dann ist die Rede von einer Göttin, der Erde, Schutzgöttin des Vaterlandes: „Hier ruhtest Du oft in schöner Vergessenheit am Busen der hohen Göttin —" (38). Der Rhein erforscht Dein Inneres und sagt Dir, ob Du würdig bist, die Stätte zu berühren, wo die Göttin wandelt in strahlender Hoheit und in freundlich belebendem Lichte des Ewig-Schönen" (39). Die Schweiz ist das Land, „wo die Göttin sich vor allem ihren Tempel erbaute und wo sie in jeder Erscheinung Dein Innerstes rührt zur Freude und Bewunderung" (34). „Noch ruht Dein Auge auf dem Spiegel des Stroms mit stillem heiligem Wohlgefallen. Sahest Du das himmlische Lächeln der Göttin? Wohl wandelt sie daher in ewiger Nähe dem Menschen, und leuchtet Leben und Freude; aber nirgends doch so sichtbar und freundlich dem Auge, als im Lichte der Gewässer und in der leicht dahinschwebenden melodischen Welle" (40). „Du stehst auf den sonnigen Gipfeln der Alpen und atmest Milde des Frühlings, und wohin Du blickest im weiten Kreise des Auges, naht die Göttin Dir sichtbar in herrlich strahlender Bildung. Von den Höhen herab über die Täler und Gewässer siehst Du ihr Schweben. Licht ist ihre Bahn, und ewiger Wechsel des Schönen ihr himmlischer Wandel" (35). Dann sind es wieder Tänze von Göttinnen, die ihn umschweben (50), dann wieder freundliche Gottheiten, die ihn leiten (58). Und am Schluß heißt es allgemein: „Eine stille Gottheit naht Dir sichtbar und bleibet mit Dir, und führet Dich friedlich durch die Nebel und Stürme, bis am blumigen Hügel Du ihrer Umarmung entschlummerst" (57). Die wie zu einem großen feierlichen Hymnus einsetzende Stelle beginnt mit einfacher Anrufung der Natur: „All-

wandelnde, ewige, erhabene Natur, wer hat zuerst in Deinem Lichte sein Auge verklärt, und an Deinem himmlischen Hauche seinen Busen erwärmt . . ." (43).

Da überall das gleiche göttliche Leben strömt, da wir die ursprüngliche Freiheit des Geistes und auch das Ewige, Unveränderliche am deutlichsten in unserm Innern erleben, durch das alle wandelnden Bilder nur hindurchgleiten, muß auch dieses sich notwendig vergöttlichen. So winkest Du ein Gott vom seligen Sitze der Ruhe . . . (50).

Diese mystische Lehre, durch die der Mensch Gott gleich wird, ist beiden Athenäumsbeiträgen gemeinsam. Sie ist teils Folge des vom philosophischen System ins Leben übersetzten Idealismus, der allein auch das menschliche Selbstbewußtsein bis zur Hybris steigert; teils auch Ausdruck seines Geistes, der nichts in Stufen ordnen, nichts gestalten kann, dem die Götter verfließen und nicht als Bild nahe sind, sondern als unbestimmte Gefühlseindrücke — der überall das gleiche Geistige fühlt und nichts weiß von Stufen des Geistigen in Materie menschlicher Form und Licht. Hellenisch bleibt, daß das Göttliche als überall gegenwärtig gefühlt wird; unhellenisch, daß wir durch unsere Verbindung mit der Natur in ein paradiesisches Reich hinaufrücken, in dem wir zeitlos, ohne Gebundenheit an die Materie, die Kraft der Schwere und die Form, ohne die verzehrende „selige Sehnsucht", die Gottesliebe, ein dauernd seliges harmonisches Leben führen; wo uns überall die gleichen seligen Geister grüßen, die nicht durch die Notwendigkeit aneinander gebunden, sondern in Freiheit durch die Harmonie geeinigt sind; in dem Zeit und Schicksal keine Lebensmächte mehr sind; auch im Gegensatz zu Hölderlin, für den von den

schicksallosen Genien nichts mehr sich unterscheidet als der Zeit und Schicksal unterworfene Mensch, und der ganz hellenisch die Polarität und den Gegensatz von Erde und Licht empfand:

— — — „Denn die Sterbliches nur besorgt es empfängt sie die Erde
Aber näher zum Licht wandern zum Äther hinauf
— — — hinab in den Orkus
Sank die Menge — doch sie fanden zu Göttern die Bahn"[1]).

Nach einer anderen Richtung hin scheint uns Hülsen mit der Romantik verwandt, und dies ist am auffallendsten, wenn wir die Handzeichnung „Morgen" (1808) von Philipp Otto Runge betrachten. Auch hier ist das Licht eine schwebende Göttin; um sie herum und ihr voraus tanzen ätherische Genien: in den Ornamenten sind die Blumen verflochten als Reigen zarter menschlicher Geister, und der Geist jeder Blume ist nicht völlig in der Form der Blume enthalten, sondern sitzt oder schwebt, als freier menschlicher ätherischer Genius, auf oder über den Blumenblättern; die Form ist geometrisch unräumlich, die Blume scheint, der körperlichen Hülle ledig, frei und menschlich sich dem Lichte entgegen zu heben. Auch hier ist das Reich der Formen in ein Reich ungebundener menschlicher Genien verwandelt; auch hier ist die Natur unbedenklich anthropomorphisiert und das Feste und Gebundene in freies Spiel verwandelt. Die Aufzeichnungen Runges zeigen, wie er ähnlich wie Hülsen sein eigenes Leben in der Natur und durch die Natur wiedererkennt[2]). „Wer sieht nicht Geister

[1]) Aus einem noch ungedruckten Gedicht Hölderlins, das Herr Norbert v. Helingrath mir gütigst mitteilte.

[2]) Vergl. W. Roch: Ph. O. Runges Kunstanschauungen. Straßburg 1909.

auf den Wolken beim Untergang der Sonne? Wem schweben nicht die deutlichsten Gedanken vor die Seele?" (I. 6.)

„Ist es nicht sonderbar, daß wir klar und deutlich unser ganzes Leben empfinden, wenn wir dicke schwere Wolken bald dem Monde vorübereilen, bald ihre Ränder von dem Monde vergoldet, bald die Wolken den Mond völlig verschlingen sehen? (I. 15.)

Nur wer so in der Natur auf sich selbst zurückgewiesen wird, wer nicht von dem Bestreben erfüllt ist, die Natur rein und objektiv, unbekümmert um die eigene Seele, völlig selbstvergessen zu betrachten, kann zu den Ideen über die Landschaftskunst kommen, nach denen prinzipiell rein menschliche Stimmungen und menschliche Inhalte mit der Landschaft zu verbinden sind. „Wenn wir in der ganzen Natur unser Leben sehen, so ist es klar, daß dann erst die rechte Landschaft entstehen muß . . ." (I. 16.) Hülsens idealistische, menschliche Deutung der Natur erscheint unschuldig neben diesem für uns bedenklichen Prinzip, das doch die Meinung voraussetzt, die Natur müsse sich erst vom Menschen ihren Sinn geben lassen. Diese Meinung ist eine Folge der Macht der christlichen Gottesidee und des christlichen Glaubens, dem er untersteht, und äußert sich weiter in dem Gedanken, in allen Bäumen und Blumen stecke menschlicher Geist, Begriff und Empfindung vom Paradiese her, wo der Mensch den Dingen die Namen gab. „Welchen Geist der Mensch in sie legte, den sollten sie haben . . ." (I. 24). „. . . alle Tiere und alle Blumen sind nur halb da, sobald der Mensch nicht das beste dabei tut; so dringt der Mensch seine eigenen Gefühle den Gegenständen um sich her auf, und dadurch erlangt alles

Bedeutung und Sprache. Daß die Gestalten außer uns nichts sind, will ich Dir erklären . . .“ (I. 16). Trotzdem sind seine Beziehungen zur Natur reicher und in seinen mystischen Bildern auch kosmischer als die Hülsens, und wenn wir in den Aufzeichnungen lesen, daß er in manchen Stunden qualvolle Visionen hat, in denen sich die Elemente und Gebilde wirklich sondern und mischen, und wo es ihm scheint, als ob Land und Blumen, Wolken, Mond und Felsen Gespräche führten (II. 182), so ist deutlich, wie bei ihm der Trieb, die Welt aufzulösen und zu mischen, weniger Folge von Unzulänglichkeit als notwendiges Schicksal ist.

Ludwig Tieck hat die Idee einer Landschaft, die unser seelisches Leben enthält, schon im Sternbald (1798) ausgesprochen: „Ich glaube es einzusehen, wie Ihr über die Landschaften denkt, und mich dünkt, Ihr habt Recht. Denn was soll ich mit allen Zweigen und Blättern? mit dieser genauen Kopie der Gräser und Blumen? Nicht die Pflanzen, nicht die Berge will ich abschreiben, sondern mein Gemüt, meine Stimmung, die mich gerade in diesem Momente regiert, diese will ich mir selber festhalten und den übrigen Verständigen mitteilen“ (II. 165). Auch hier wird die Natur nicht rein, objektiv und selbstlos gesucht, sondern sie ist für Sternbald nur Mittel, das menschliche Gemüt zu bewegen und auszudrücken. — Nur einmal erlebt Sternbald eine tiefe Erschütterung und eine große Ehrfurcht, durch die Aussicht in eine weit sich hinbreitende blühende deutsche Landschaft. „O, unmächtige Kunst!“ rief er aus, „wie lallend und kindisch sind Deine Töne, gegen den vollen harmonischen Orgelgesang, der aus den innersten Tiefen, aus Berg und

Tal und Wald und Stromesglanz in schwellenden steigenden Akkorden heraufquillt. Ich höre, ich vernehme, wie der ewige Weltgeist mit meisterndem Finger die furchtbare Harfe mit allen ihren Klängen greift, wie die mannigfaltigsten Gebilde sich seinem Spiel erzeugen, und umher und über die ganze Natur sich mit geistigen Flügeln ausbreiten“ (II. 106). In der Natur also eine grandiose göttliche Musik; „Die unsterbliche Melodie jauchzt, jubelt und stürmt über mich weg . . .“ (106). Auch Hülsen hört Musik in der Natur: „Von den Hügeln herab tönen in Göttermelodien Gesänge des Lebens“ (51). Dieses Auflösen der Natur in Musik, des fest Gebundenen, Gestalteten in das gestaltlos Fließende ist dem Romantischen wesentlich eigen und geht bis zu Eichendorff, der eine nächtliche landschaftliche Stimmung mit den Worten schließt: „Gott Vater fährt über die Saiten seiner Harfe, wie eine leise Musik ziehts gnadenreich über die stille Gegend“ [1]).

Im Sternbald ist die Natur stets in den einfachsten Beziehungen gegeben. Er spricht von wunderlichen Träumereien, in denen jeder Gegenstand der Natur, jede bewegte Blume, jede ziehende Wolke ihm eine Erinnerung oder ein Wink in die Zukunft ist (I. 128); beim Rauschen der Blätter scheint der Baum ihm Trost zusprechen und dunkle Prophezeiungen der Zukunft sagen zu wollen (I. 166). Daß Tieck in der kindlichen Vertrautheit mit Baum und Blume und dem unbedenklichen Beziehen der um uns Menschen unbekümmerten Gebilde auf die augenblickliche und zufällige Verfassung des Menschen eine Eigenheit der

[1]) Eichendorff: Dichter und ihre Gesellen. 1834. S. 327.

Jugend zeigt und selbst darüber steht, ist deutlich ausgesprochen: „Wunderlich seltsam ist das Leben der Jugend, die sich selbst nicht kennt. Sie verlangt, daß die ganze übrige Welt, wie ein einziges Instrument, mit ihren Empfindungen eines jeden Tages zusammenstimmen soll; sie mißt sich mit der fremdesten Natur und ist nur zu oft unzufrieden, weil sie allenthalben Disharmonie zu hören glaubt. Sich selbst genug, sucht sie doch außenwärts einen freundlichen Wiederhall, der antworten soll, und ängstigt sich, wenn er ausbleibt" (I. 252). — Die Neigung, Menschliches in der Natur zu sehen, bestimmt selbst die Darstellung einer Landschaft: „Da lag die Herrlichkeit der Ströme vor ihm ausgebreitet, er glaubte, von dem plötzlichen Anblick der weiten, unendlichen, mannigfaltigen Natur zu vergehen, denn es war, als ob sie mit herzdurchdringender Stimme zu ihm hinaufsprach, als wenn sie mit feurigen Augen vom Himmel und aus den glänzenden Sternen heraus nach ihm blickte, mit ihren Riesengliedern nach ihm hindeutete" (II. 105). — Von einem der seltensten Erlebnisse, von dem Inhalt höchsten mystischen Schauens gibt Tieck eine Vorstellung, in der die reine Natur verschwunden und das Menschliche ins unmäßig Ungeheure verzerrt ist. — Die Natur in den Märchen ist der Hülsens völlig entgegengesetzt: hier ein seliger, friedevoller Reigen freier ewiger Wesen, dort die Natur der dämonischen panischen Schauer, aus denen die Geschöpfe willenlos auftauchen und in denen sie macht- und willenlos wieder versinken[1]). Nur in den „Elfen" hat die Phantasie am geheimeren Wirken der Naturkräfte sich entzündet, dies

[1]) Vergl. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, S. 277.

zugleich aber so im Märchen verhüllt und verkleidet, daß man nur in dem Ganzen sehen kann, wie leicht, spielend und glänzend er auch hier dieses Tiefere und Geheimere verarbeitet.

In Wackenroders Verhältnis zur Natur wird man in dieser Richtung nicht viel Ähnliches mit Hülsen finden können; er ist mehr von der Idee Gottes, mehr von der Heiligkeit der Kunst als von der Natur erfüllt. Seine Gedanken über die Natur haben deshalb immer irgendwelche Beziehungen zur Kunst oder zur Gottesidee. Wenn man überhaupt von solchen Dingen reden dürfe, so sei es wohl möglich, daß Gott die ganze Natur oder die ganze Welt auf ähnliche Art wie wir ein Kunstwerk anschauen möge (140). Er findet in der Natur „großen Anlaß, die Macht und Güte des Schöpfers zu preisen" (134). Die Kunst ist eine Art Schöpfung, wie sie sterblichen Menschen hervorzubringen vergönnt war. Im übrigen glaubt er, im Gegensatz zu Hülsen, daß uns die Natur fremd ist; auch Baum und Wiese reden eine uns unverständliche Sprache; sie gleicht Orakelsprüchen aus dem Munde der Gottheit (134, 140). „Er hat um uns Menschen eine unendliche Menge von Dingen umhergestellt, wovon wir keines verstehen und begreifen. Wir wissen nicht, was ein Baum ist; nicht, was eine Wiese, nicht, was ein Felsen ist; wir können nicht in unsrer Sprache mit ihnen reden; wir verstehen nur uns untereinander. Und doch hat der Schöpfer in das Menschenherz eine solche wunderbare Sympathie zu diesen Dingen gelegt, daß sie demselben auf unbekannten Wegen, Gefühle oder Gesinnungen, oder wie man es nennen mag, zuführen, welche wir nie durch die abgemessensten Worte erlangen" (134 f.).

Der Natur gegenüber müssen wir uns mit dunklen Gefühlen begnügen; diese sind etwas Heiliges, leiten uns zur Anbetung Gottes, und die Weltweisen sind irr gegangen, die diese Gefühle, die wie verhüllte Engel zu uns herniederstiegen, hochmütig von sich wiesen, und die das ans Licht ziehen wollten, „was Gott mit seiner Hand bedeckte" (125). Auch hier sind die dunkeln Gefühle mehr die Mittel mystischen Verständnisses als reine Zustände; sie sind wie bei Hülsen heilig und wertvoller als Verstandeswissen.

Fassen wir das Wesentliche dieser Beziehungen zusammen. Hülsen folgt dem Beispiele Schellings, indem er den philosophischen Idealismus mit in die Naturbetrachtung nimmt und die Natur als sichtbares Innere deutet. Wie Novalis und Wackenroder glaubt er an die Heiligkeit des Naturgefühls. Wie Tieck und Runge fühlt er das Menschliche in der Natur; Tieck und Runge vermischen das Innere mit der Natur; Hülsen setzt das Innere der Natur völlig gleich. Tieck, Hülsen und die ganze Romantik haben die Neigung, das Feste, Gebundene, Gestaltete der Natur in das gestaltlos Fließende der Musik aufzulösen. Hülsen am wesentlichsten ist seine Frömmigkeit; durch sie nähert er sich dem der Romantik fernstehenden Hölderlin und dem griechischen Weltempfinden.

Nun sind aber die Gedanken Hülsens über die Natur und über unser Verhältnis zu ihr nicht planmäßig geordnet, sondern wir mußten sie aus den vier Teilen — I. Ansicht der Schweiz; II. Rhein bei Schaffhausen; III. Rheinfall bei Laufen; IV. Rheinfahrt nach Eglisau — herausnehmen. Diese vier Abschnitte haben ganz den Charakter eines Tagebuchs; bunt durcheinander und durch keinen Strich und Absatz getrennt, stehen hier Naturbilder, Empfindungen, Gedanken, Ermahnungen, reale Erlebnisse, Philosophie und religiöse Hymnen; alles fließt ineinander über und diese Darstellung ist wie das Naturbild: nirgends sind die Dinge unterschieden, getrennt, geordnet, alles ist unbedenklich und scheinbar harmonisch verbunden, und alles ist getragen von der gleichen gehobenen und feierlichen Empfindung. Die durchgehaltene Feierlichkeit der Sprache, das Fließen ohne Grenzen und Ordnung, sowie die Wiederkehr derselben Gedanken in wenig anderen Worten muß den Leser ermüden und wirkt monoton. Von den vier Kapiteln ist das dritte durch die höchste Begeisterung und die dichterische Anschauung des Rheinfalls ausgezeichnet, während das vierte am breitesten und gedanklichsten ist und wie der beruhigte Strom langsam und gleichförmig dahinfließt. Diese Steigerung im dritten Abschnitt kann aber das Monotone nicht aufheben und auch der größte Bewunderer der Naturbetrachtungen, Friedrich Schlegel, hat dies zugegeben. Verse und Prosa „fangen an mit derselben Würde und Pracht wie sie schließen und gehen, ohne Steigerung, ohne Wechsel und ohne Ende. Es heißt auch für den Hörer, wie einmal darin steht: Nirgends dem Blicke endet die schöne Verwirrung und nirgends die Freude." — „Du kannst Dir leicht denken, daß das Ganze bei aller seiner Erhabenheit doch monoton wird; kurz scheint es nur, und man muß es wohl dreimal so langsam lesen wie etwas anderes, und fast singen"[1]).

Und zu der schriftstellerischen Lässigkeit, der Un-

[1]) Friedrich Schlegel an Schleiermacher. 2 III. 1799.

ordnung und der undurchgebildeten Komposition sagen wir wie Friedrich Schlegel: „An der Verachtung des Handwerks finde ich wenig besonderes. Er mag das sparen, bis er etwas Unvergängliches gebildet hat[1]).“

Nur in den Stellen, die Naturanschauungen geben und durch den Rhythmus der Sprache ausgezeichnet sind, finden sich die Ansätze zu höherer Formung. Das Auffallendste dieser Stücke lösen wir heraus und machen den Versuch, es in freie Rhythmen umzuschreiben, ohne in dieser Schreibart letzte Notwendigkeit zu sehen und nur zu dem Zwecke, eine dreistrophige Teilung und das Eigentümliche des Rhythmus beobachten zu können[2]).

I. Tief in den Abgrund
Stürmet der Strahl
Mit der schäumenden
Kraft des Stromes,
Und tausendfach gebrochen und getrieben
Im Drange der ewig strömenden Gewalt:
Kreiset und wirbelt
Das zerstäubte Gewässer
Hoch empor
Über den Felsen.

---

[1]) Friedrich Schlegel an Schleiermacher. Sommer 1798. (Schleierm. Leben in Briefen. Bd. III. S. 102. 105.)

[2]) Es ist nicht wahrscheinlich, daß hier Verse in Prosa aufgelöst wurden, etwa wie in den Hymnen an die Nacht von Novalis. Auch für Friedrich Schlegel stehen diese Rhythmen in der Prosa; sie scheinen auch ihm von ungefähr da zu sein; er redet absichtslos und unbekümmert um Kunst und Verslehre in freien Rhythmen. Zu der Sprache der Hymnen an die Nacht von Novalis und des Hyperion von Hölderlin hat die Hülsens keine Beziehungen. Sie ist pathetischer und weniger gleitend als die der Hymnen und es fehlt ihr die reife bewußte rhythmische Kunst und der große Atem der Perioden Hölderlins.

II. Die Lüfte erschüttern
Im jähen Wandel des Stromes,
Und vom Sturme ergriffen
Schweben kühn und herrlich
Die lichten Silberwogen
Des zerstäubten Gewässers
Daher im Blaue des Himmels,
Und der Farbenschmuck der Iris
Strahlet mit stillem Glanze
In diesem wallenden Lichte.

III. Staunend und stumm
Und fest wie im Winke
Eines allmächtigen Zaubers,
Stehst Du am Ufer.
Es glüht Deine Stirn
Es glänzet Dein Auge,
Und jeder erschütternde Strahl
Rührt mit neuer Gewalt
Deinen klopfenden Busen

Zuerst sind hier drei strophische Abschnitte zu beachten, die ein Ganzes so ordnen, daß die beiden ersten die Vorstellung des Falls geben, der letzte auf sich und die eigne Bewegung zurückgeht. In dem Rhythmus der letzten Zeilen der ersten Strophe ist die sich brechende äußerst erregte Gewalt der hinunterstürzenden Wogen gegeben, durch die hart aufeinanderprallenden Hebungen (Gewalt kreiset; empor über); in den leicht und ruhig dahinschwebenden Rhythmen, am Ende der 2. Strophe, die schwebende Ruhe des Bogens. Jedes strophische Stück ist wieder dreiteilig; der mittlere Teil der zwei ersten Strophen ist jedesmal der langatmigste; die rhythmische Bewegung strömt hier, sich steigernd, gewaltig an, um dann besonders in der zweiten Strophe leicht wie eine Welle zurückzufließen. —

Andere Stellen von dieser Länge lassen sich nicht in gegliederte und rhythmisch interessante Absätze einteilen. Die hymnische Stelle „Allwandelnde, ewige erhabene Natur —“ (43) ist, nach dem versprechenden Einsatz, kaum irgendwie gegliedert oder rhythmisch interessant. Sehr schön ist das harmonische gleichmäßig fließende Hinströmen der Prosa am Anfang, in der eine Gesamtansicht der Schweiz gegeben werden soll (S. 35, Z. 1/14). Rein gedankliche Stücke haben natürlich keine rhythmische, wohl aber gleichmäßig feierliche Prosa. Nur einzelne Sätze, auffallend als schöne dichterische Fragmente, zwischen den reinen Gedanken, sind durch ihr rhythmisches Leben ausgezeichnet; so beim Bild des ersten Rheinfalls (39):

„Er strömet dahin bald leiser bald rascher,
Wie der Felsengrund eben und abwärts ihm winket,
Und des Ufers leichte Gebüsche und sein dunkles Gestein
Schweben mit zitterndem Lichte in des Stromes wirbelnder Woge“.

Auch hier ist das Rhythmische ein gleitendes Strömen und eine einfache Gliederung des Satzes nach einem Mittelpunkt, nach dem die erste Hälfte hin und von dem die zweite abströmt. An anderer Stelle ein Hinströmen in einem Satz ohne tiefer einschneidende Mitte: „Des Stromes schwebende Welle küßt die Blumen des Ufers einmal und einmal und zittert vorüber“ (51). Dem Rhythmus zuliebe ist die Wortstellung zuweilen ungewöhnlich: „Nirgends dem Blicke endet die schöne Verwirrung —“ (49). Alles in allem sind diese rhythmischen Sätze einfach und ohne große Kunst der Periode.

Noch bezeichnender für den Geist Hülsens als die rhythmischen sind einige stilistische Eigenheiten seiner Sprache. Wiederholungen eines bevorzugten

Wortes vermehren die Einförmigkeit des Ganzen. So entspricht seiner feierlichen Stimmung die Vorliebe für das Wort wandeln, Wandel; beide wiederholen sich so oft, daß man nur zwei Seiten zählen kann, wo sie gar nicht vorkommen (44, 46) — auf einer Seite finden sich beide zusammen siebenmal (50), auf einer fünfmal (39). Und was nicht alles wandelt! Er selbst wandelt durch die Natur; der Strom, der Bach, die Göttin wandelt; sein Auge wandelt hin; die Freundschaft wandelt mit ihm (35); wann die leicht hinwandelnde Freude vom Munde Dir lächelt (52); der Name Schaffhausen wandelt mit dem Ruhm des Rheins (39); paradox: der Gedanke wandelt in tausend Bildungen dahin; recht nachlässig: der frei dahinwandelnde Flug des Stromes (wandeln und Flug schließen sich aus).

Wollte man sein Verhältnis zur Natur als apollinisch verstehen, so wäre dafür das glänzende und strahlende Licht in vielen, oft wiederkehrenden Wendungen bezeichnend; z. B. lichte Anschauung, lichte Silberwolken, im wallenden Lichte, Licht des Daseins, sich verklärende Anschauung, schimmernde Blumen, das erleuchtete Auge, Strahl der Unendlichkeit, des Daseins Ahndung strahlet in hoher Gewißheit; die strahlende Hoheit, die strahlende Bildung der Göttin, wo die Natur Dir strahlet, überall strahlet die eine und gleiche Kraft[1]).

Für seine festliche Stimmung ist bezeichnend: in ewiger Umkränzung des Schönen, die stille Umkränzung der Blumen, im Kranze der Ufer, die Hügel

[1]) Rein apollinisch ist seine Natur nicht; es fehlt ihm hierzu Strenge und Ordnung, und auch die Liebe zum Fließenden ist dem Apollinischen fremd.

in des Stromes schöner Umkränzung. — Auch hier naive und etwas bedenkliche Wiederholung eines bevorzugten Ausdrucks. Auch die Vorliebe für die Worte winken — Wink, und die Freude, die sich in diesen Worten ausdrückt, verleitet ihn zu ungeschickten und bedenklichen Wendungen, z. B. etwas winkt mir Gewißheit, jede Erscheinung winkt Dir die Tat, des Stromes Wandel winkt seine Bedeutung; im Winke eines allmächtigen Zaubers. — Die häufige Wiederholung des Beiwortes himmlisch ist ebenfalls sehr bezeichnend: in himmlischen Tänzen, himmlischer Friede, himmlische Schönheit, dem himmlischen Wesen der Freiheit, himmlische Bewegung des Schönen, himmlisches Farbenspiel, himmlische Gewässer u. s. w.

Viele Epitheta bezeugen die kindlich einfache aber treffliche Anschauung, z. B. die leicht dahin schwebende melodische Welle (am Anfang sich dicht folgend): kristallhelle Bäche, stürmende Fälle, fruchtbare Hügel, spiegelnde Seen und rauschende Ströme, friedliche Haine und schauerliche Waldungen, erhabene Felsengebirge mit den lichtgekrönten Häuptern. Dann: Schimmer aus tiefer Ferne; der waldige Harz; der blumenreiche Jura; kühne Eile der Wogen, des Ufers leichte Gebüsche und sein dunkles Gestein schweben mit zitterndem Lichte in des Stromes wirbelnder Woge.

Diese Beiwörter sind das erfreulichste dieser Prosa; einige sind unbedacht oder wirklich schlecht, z. B. ungeschminkte Wahrheit; wir sollen des wahren Lebens inne werden durch reellen Gewinn; ein Beiwort aus bürgerlicher Sphäre, das niemals das Höchste ausdrücken kann.

Diese einfache Kunst der Sprache im Rhythmus und in den Beiwörtern kommt nun den einzelnen

Naturanschauungen selbst zugute: so besonders der Gesamtansicht der Schweiz, die Strich neben Strich, Bild neben Bild setzt und sehr rein die Vorstellung einer typischen Landschaft gibt. Neben dieser Stelle und dem in seinem Rhythmus schon betrachteten Rheinfall sind besonders die Stücke schön, in denen die Natur als ein Göttliches erscheint; so der Schluß: „Eine stille Gottheit naht sich Dir sichtbar und bleibet mit Dir, und führet Dich friedlich durch Nebel und Stürme, bis am blumigen Hügel Du ihrer Umarmung entschlummerst.“ Ferner sind zu rühmen die Darstellungen einiger zarter Eindrücke des Gemüts; z. B.: „es wandle . . . die Freundschaft mit Dir, dass Du Dein schönes Gefühl begreifst, im entgegnenden Drucke der Hand, und Dein leisester Ruf zurücktöne in der bewegten Brust des Freundes“ (35/6). Ebenso rein sind innere Zustände an anderer Stelle gegeben: „Es glüht Deine Stirn, es glänzet Dein Auge,“ — — es ist Gottheit, wenn die Natur Dein Innerstes durchströmt, „daß mitten durch das Dunkel eines verworrenen Lebens himmlischer Friede ihm lächelt“. — So ist einmal auch dargestellt, wie die eigene Empfindung wächst und die eigene Bewegung sich steigert, je näher er dem Fall kommt (42. Rheinfall bei Laufen). Neben dem rhythmischen Wasserfall und der Gesamtansicht steht diese Stelle als gleichwertig. Hier ist die von der Erwartung des großen Eindrucks bewegte Seele lebendig und rein empfunden und dargestellt. Nicht gleicherweise erfreulich ist der lehrhafte Vergleich da, wo ein Dichter reines Symbol gegeben hätte; so vergleicht er an einer Stelle den Strom dem Lauf des Menschen. „Bleibe ihm gleich, Du froher kühner Jüngling, und trinke aus des Stromes spielender

Woge den leichten Mut und den reinen hellen Sinn, der zum Manne von Kraft und Taten Dich bildet ... Wie des Stromes Gewalt seine eigene Quelle ist, die er mit sich fortführt über Felsen und durch Klüfte: so auch ist im Menschen durch sein ganzes schönes Leben seines Daseins Urquell bleibende ewige Freiheit ...“ (41/2). Solche Stellen zeigen, wie er von der Anschauung durch Reflexion und durch sein eigenes Gefühl immer auf sich selbst zurückgeführt wird.

Alles nun in allem sind diese Naturbetrachtungen nur von höchstem Interesse, wenn man sie als geniales Reisejournal liest. Dann zeigen sie das interessante und liebenswerte Bild eines Menschen, der mit der reinsten edelsten Begeisterung für die Grundgedanken des Idealismus beginnt, dann seiner reinen, der hellenischen Welt sich nähernden Frömmigkeit sich bewußt wird, sie noch ungenügend auszudrücken versucht und in der Aufzeichnung von Naturbildern und eigenen Empfindungen poetische Talente beweist. Nicht als eine von dem Verfasser losgelöste und durchgebildete Schrift, sondern in Beziehung zu der wertvollen Erscheinung Hülsens sind sie wertvoll.

Philosophische Fragmente aus dem literarischen Nachlaß.

Hülsen hat in den letzten zehn Jahren seines Lebens 1800—1810 nichts mehr veröffentlicht. Erst 1813 erschienen in Schellings „Allgemeiner Zeitschrift von Deutschen für Deutsche“ „Fragmente aus dem Nachlaß, herausgegeben durch Fouqué“, Hülsens einstigem Zögling. Man hat diese Fragmente aus einem unfertigen Manuskript abgedruckt, dem die letzte Arbeit noch fehlte und das an einer Stelle so abbricht, daß wir mit Fouqué vermuten dürfen, der Tod selbst habe ihn den Satz nicht zu Ende schreiben lassen. So ist es gekommen, daß Hülsen auch nicht eine ganz selbständige und ganz durchgebildete Schrift hinterlassen hat, und dies ist hier um so mehr zu bedauern, weil gerade diese Fragmente die reifsten Gedanken und ein besonderes Verhältnis zum Göttlichen enthalten, und weil er hier in einer mehr mystisch religiösen Sprache redet, die sein frommes Wesen adäquater ausdrückt als rationalistische Abstraktionen und die Gedanken der ersten Journalaufsätze. Auch hier beschränken wir uns darauf, die Gedanken zu ordnen und das Wesentliche herauszunehmen. —

Gott selbst ist die Wahrheit; suchen wir nach Wahrheit, so suchen wir Gott; wir treten durch unser Suchen in ein persönliches Verhältnis zu ihm. Er ist

der Meister, der alles erkennt; die Menschen aber können immer nur Jünger sein. Der Meister erkennt absolut, sein Wesen ist sein Erkennen; was aber die Jünger lernen, kommt nie von den Menschen[1]) (272). Alle Wahrheit kann nur auf göttliche Weise erkannt werden; Erkenntnis ist deshalb Offenbarung. Es gibt auch keine Grade im Erkennen der göttlichen Wahrheit. „Man erkennt sie nur, und man erkennt sie nicht" (272). Die Jünger, die zur Wahrheit berufen sind, sollen voll Ehrfurcht vor dem Göttlichen und voll kindlichen Sinnes sein (269). Keine besondere Klasse kann die Wahrheit besitzen. „So gewiß wir eines Geschlechtes sind und nur von den Göttern abstammen, müssen wir alle auch zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit berufen sein; alle auf gleiche, auf notwendige Weise" (269). Die Philosophie aber, die zu dieser Wahrheit uns leiten soll, sei nie himmlischer und reiner hervorgetreten als in dem wundervoll kindlichen und eben darum nur göttlichen Leben des Sokrates; und an Christus Wort erinnert seine Mahnung, nur bei den Kindern könne man die Wahrheit lernen, bei den Kindern erkenne man wieder den gemeinsamen Beruf zur Erkenntnis der Wahrheit. „Betrachten wir uns nun alle in dem gleichen Verhältnis zur Wahrheit, so verstummt die Sprache bei der heiligen Stille und Offenheit des Kindes, und wir möchten ihre Laute, nachdem wir unser Angesicht wegwenden von dem Wahne der Welt, zum ersten Male vernehmen von den Lippen der Unschuld. In diesem Auge nur will

[1]) Auch in Schellings Bruno ist Gott das absolute Erkennen. Das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott, des Jüngers zum Meister, ist Hülsen hier am eigensten. S. W. Abt. I. Bd. IV. 252. 256f.

das göttliche Licht ausstrahlen und alles erhellen und verklären, und die Erde soll nicht mehr sein die menschenleere Wüste, sondern freudig hervorgehen mit unsterblichem Leben, wie in den Tagen ihrer Schöpfung" (271).

Verinnerlichung und Einkehr wird vom Jünger gefordert; die Wege nach innen sind es, die zur Wahrheit, zum Licht führen. „Wer ist berufen und wer nicht, zur Wahrheit? die, welche kommen aus der inneren Welt des Lebens, zeugen von uns allen. Die, welche zurückkehren in das verlassene Heiligtum und von neuem aufblicken in die ewige Sonne, werden ihr Licht nun sehen und den Geist in ihm erkennen" (272). Hülsen denkt nicht an augustinisch-christliche Einkehr und Abkehr; er fordert stilles Sichsammeln, Zurückkehren zum innersten Kern, zur lebendigen Kraft der Liebe, der „heiligen Flamme des Lebens", die allein Sonne und Welt begreift. Deshalb auch die Worte gegen die Tyrannei des Verstandes. „Lange hat der Verstand selbst den Meister gespielt, sich gegen die Offenbarung aufgelehnt und, soviel er gekonnt, in jeder den heiligen Sinn verunstaltet. Dies war und ist noch jetzt das Schicksal aller Lehren, welche begeisterte Jünger uns ausgesprochen haben" (273). In dem Wahne, selbst Meister zu sein, waren die Menschen nicht einmal Jünger: „Soweit wir uns auszeichneten, ist es Verwirrung und ihr Dünkel und die größte Verderbtheit ihres Charakters gewesen." Die Edlen aber habt Ihr „als Zeugen eines höheren Bundes nie erkannt, sondern verhöhnt und gekreuzigt" (273). Nur die haben das Fortstreben der Wissenschaften erhalten, auf die das Feuer Gottes herabgefallen und in denen die heilige Flamme des Lebens Wohnung gefunden (286).

Die Wahrheit aber erscheint in den zwei Seinsweisen: in der Außenwelt als angeschautes Symbol, in der Innenwelt als freiester und lebendigster Geist selbst. Nur wer aus der Innenwelt kommt, kann auch das Symbol erfassen. Nur im Symbol angeschaut, ist die Wahrheit ein nie zu ergreifendes undurchdringliches Geheimnis. Als Symbol ist die Wahrheit das Weltall; dort lebt sie wie der „veräußerte Schein" eines Mysteriums. Aber in der Selbstanschauung zerfällt die äußere Form als Umhüllung. Durch unsern Geist treten wir in innige Gemeinschaft mit dem Meister; das Symbol ist erloschen mit dem sterblichen Blick; denn wir wohnen im innersten Heiligtum des Leben (275 f.). Dabei bedenkt und verurteilt er jetzt die Unzulänglichkeit des früheren Idealismus, der das Absolute nur im Ich, im subjektiven Geist erkennen will. „In diesem Idealismus ist der Geist bildlich das Licht, die Materie das Dunkel. Wie das Dunkel nur die Begrenzung des Lichts, so die Materie nur die Begrenzung des Geistes." Hier hat die Welt nur den Schatten einer Realität, den man beibehielt, „damit das Licht des Geistes nicht ganz in alle Welt ginge, sondern im Dunkeln sich reflektieren und verständig zurückkehren könne. So blieb dann aber doch der Kampf mit der Finsternis der alte Widerspruch des Realen und Idealen, der auch nicht in Frieden beigelegt, sondern nach aller vergeblicher Mühe selbst in das Dunkle geschoben wurde" (271).

So persönlich und bestimmt setzt er nun die Grenzen und das Unzulängliche des philosophischen Idealismus fest. Die Betrachtung der Materie als bloße Begrenzung des Geistes sei nur eine endliche Betrachtungsweise; niemals könne es aber gelingen, „das Leben auf endliche Weise in seiner Wurzel zu begreifen" (277. 282).

Das absolute Sein ist eine Einheit. Sowohl das innere Licht, wie die Welt der Materie haben teil am Absoluten [1]). Das Subjektive und Objektive ist absolut entgegengesetzt und zugleich absolut Eines (279). Das subjektiv Ideale der Geist; das objektiv Reale die Idee; zwischen beiden besteht Identität; das heißt: sie sind ewig beieinander (278). „Der Geist in Beziehung auf sich selbst, also ideal genommen, ist das absolut ursprüngliche lebendige Licht aus sich selbst. Die Idee in Beziehung auf sich selbst, und folglich rein objektiv oder reell genommen, ist die absolut-ursprüngliche ewige Materie. In der absoluten Einheit des Geistes und der Idee ist der Geist das ewige Licht in der Materie — ihre Durchsichtigkeit; die Idee die ewige Materie im Lichte — seine Lebendigkeit" (278). — „Wie die Welt die Offenbarung des Geistes ist, der Geist aber das inwohnende Licht der Welt, so erst quillt in beiden das dritte Eine als das alleserfüllende höchstselige Leben Gottes" (290).

Diese Weltanschauung ist vom Idealismus, der nur im Geist die Einheit findet und das Ich der Materie überordnet, wie auch vom Materialismus, der den Geist der Materie unterordnet und durch die Materie zu begreifen sucht, dadurch gleichweit entfernt, daß sie von einer Alleinheit ausgeht, die, um die Welt aus sich entstehen zu lassen, sich selbst in

[1]) Über diese Einheit vergleiche Schelling (S. W. I. IV. 239). — „Es kann keinen höheren Gegensatz geben, als den wir durch ideal und real ausdrücken, so wie mir dagegen die höchste Einheit in die Einheit des Ideal- und Realgrundes gesetzt werden zu müssen scheint".

Gegensätze teilen muß und nur durch die verschiedenartige Vereinigung dieser Gegensätze die Dinge entstehen läßt, die aber ihre umfassende Einheit doch niemals aufgeben kann. Für Hülsens Geist ist eigentümlich, wie er die zwei Urgegensätze bestimmt; das ideale ist das ruhige Licht, nicht das tötliche Feuer; und das Reale die Materie, die Idee, nicht die durch die Sinne gegebene Natur. Warum Hülsen die Welt der Materie unter dem Begriff der Idee zusammenfaßt, ist nicht ganz leicht zu begreifen. Er steht hier im Gegensatz zu Schelling, für den das allgemeine Licht die Idee ist (I. IV. 298). Für Hülsen ist das Sinnliche der Dinge der formale Schein und nur an einer Stelle übernimmt er die Lehre von den Urbildern, ähnlich wie Schelling im Bruno, aber ohne sie eigentlich aufzunehmen, zu durchdenken und mit dem übrigen zu verbinden; er spricht von der Herrlichkeit der Formen, „deren jede ein Abbild der göttlichen Schönheit das Gemüt mit neuer Freude und Verehrung erfüllt“ (291). Sonst betrachtet er die Gestalt als Hülle, als Zeichen, Symbol mit sterblichem Blick. Er sucht das ewige geistige Sein, ohne daß er wie Plato erst langsam und stufenweise von der Welt des Werdens, der sinnlichen zeitlich bedingten Erscheinungen zur Welt des ewigen göttlichen Seins aufzusteigen sucht. Ohne eigentliche Abkehr und bestimmte Verneinung des Fließenden ist doch für Hülsen die sinnliche vergängliche Welt etwas Scheinhaftes. Deshalb sagt er nicht Kosmos oder All, sondern Idee; Idee des ewigen Seins. Ein Gespräch, das er kurz vor seinem Tode mit Fouqué führte[1]), macht diese

[1]) Fouqué: Lebensgesch. S. 294.

Deutung des Begriffs der ewigen Idee wahrscheinlich. Hülsen hatte über die Naturphilosophie gesprochen und und Fouqué irgend etwas gegen diese eingewandt. „Meinst Du denn wirklich, diese sogenannt wirkliche, diese endliche Natur sei es, die ich preise? Ihre Idee ist es, worauf sich mein ganzes Ringen stellt. Nicht der Sand, der unsre Schuhe füllt, nicht dieser Harzgeruch aus Kieferstämmen und Kiefernadeln — nicht das und ähnliches ist es, was ich Natur nenne. Was da war vor aller Zeit, was da schwand in der Zeit, was da wiederkommen wird in alle Ewigkeit — aber wir stammeln allesamt nur an dem Mysterium ...“ Auch hier die Verneinung der sinnlich gegebenen und zeitlich bedingten Natur. Er fühlt nur das Lebendige der Natur; er sieht nicht mehr den Bildungstrieb. Insofern sind seine Begriffe eher noch vager und unbestimmter geworden. Es ist nicht das Wesentliche der Idee, daß sie Gestalten hervorbringt, sondern daß sie vom ewigen Licht durchdrungen ist. In der absoluten Einheit des Geistes und der Idee ist der Geist das ewige Licht in der Materie — ihre Durchsichtigkeit —; die Idee die ewige Materie im Lichte — seine Lebendigkeit“ [1]) (278).

Das Leben das Sein Gottes ist die höchste Einheit von Welt und Geist, von Sein und Erkennen, und in dieser höchsten Einheit seines Geistes mit der unendlichen Welt schaut Gott an, „was von Ewigkeit war, und was ewig sein wird“ (289). Er ist in allen

[1]) Daß die Durchsichtigkeit ein Verhältnis von Geist und Materie darstellt, von Schelling übernommen: „Je nachdem nun ein irdischer Körper sich absondert von der Allheit der Erde, ist er notwendig undurchsichtig; je geringer der Grad der Absonderung, desto durchsichtiger (I. IV. 279).

Teilen seiner Schöpfung in der gleichen Fülle seines Wesens enthalten[1]); er offenbart seine Ewigkeit zu jeder Zeit. Daß das Göttliche das absolut Eine ist, offenbart sich auch im Staat und in den Wissenschaften. Die innere heilige Einheit der Natur sei auch äußerlich durch die Vereinigung im Staate wieder abgebildet; „es liegt in ihm ein tiefer göttlicher Sinn, den man unwürdig oft als eine äußere Nötigung erklären wollte, welche Erklärung auch nicht einmal die Außenseite des Lebens, viel weniger den inneren Geist desselben berührte" (285). Die Wissenschaften haben ihre Bedeutung in der Idee der Einheit, weil sie gelten sollen als die Erkenntnis eines Geistes (286)[2]).

Nach dieser begrifflich ideellen Deutung der Welt als Idee, Einheit, Identität versucht er auch, dieses göttliche Sein als kosmisches Leben, also mystisch zu verstehen; so zuerst, wenn er von dem Verhältnis des Menschen zur göttlichen Mutter spricht: „Der Mutter gegenüber stand der Sohn hingegeben an sich selbst, während sie im innersten Leben ihn doch ewig an ihre Brust hielt und die göttliche Kraft nicht versiegen ließ, damit er freien Antlitzes einst zu ihr zurückkehren und das selige Leben mit ihr teilen möchte. Auch lebte sie fort in seiner Sprache, die er von ihr erhalten hatte und offenbarte ihm ihren Geist in ewig neuer Anregung der Zeit" (288). Weiteres spricht er hier

[1]) Schelling Bruno: . . . „wie alles in allem enthalten und auch in dem Einzelnen die Fülle des Ganzen niedergelegt ist" (IV. 291).

[2]) Für Schelling besteht die Einheit der Wissenschaften darin, daß sie einen Organismus bilden (I. V. 247).

nichts von der heiligen Mutter. Der Gedanke, daß in der Sprache sich das Eine Göttliche offenbart, zeigt den ganzen Unterschied zu seinem früheren Denken, wo die Sprache in ihrem ganzen Umfange Ausdruck der Vernunft war.

Ein gewisser Widerspruch zu der Welt des einen Geistes, der einen Idee, der Welt, in der das gestaltete individuelle den Tod in sich tragende Leben keine Beachtung gefunden, ist der Gedanke von der Einheit des Leibes und Geistes und von der Unsterblichkeit des Leibes, und es mag hier der Einfluß Schellings bedeutender als sonst sein[1]). Hülsen verbindet die Idee mit dem Nachdenken über die Zeit, nicht mit dem über die Materie. „Als ein Inneres und Äußeres in ungetrennter Einheit ist das Ewige das an sich Reale im Zeitlichen, das Zeitliche aber die an sich einzig mögliche Offenbarung des Ewigen. Demnach verhalten sich beide in der lebendigen Einheit des Menschen wie Wesen und Form, und die Reflexion in der Beziehung beider begreift das Zeitliche am Menschen als das im Ewigen bestimmte Maß seines ununterbrochenen Lebens in Gott. Die Zeit des Menschen nämlich ist die gleiche unendliche Zeit der Welt überhaupt, als Eines mit dem Ewigen. Demnach als Zeit der Welt Gottes die Offenbarung des ewigen Gottes. Also ist auch der Leib des Menschen, als Teil der Welt, die gleiche göttliche Offenbarung des Geistes in ihm, und der Leib nicht ohne den Geist, wie der Geist nicht ohne den Leib, in beider inniger Einheit vielmehr besteht das individuelle unsterbliche Leben

[1]) Schelling lehrt im Bruno, daß die Seele mit dem Leib eins, ja der Leib selbst ist (286).

des Menschen." So sehr lebt er in der Einheit und Ewigkeit Gottes, daß hier Wandel und Tod völlig aufgehoben sind; auch hier lebt er in der Idee, nicht in der wirklichen sinnlichen Welt.

Die Neigung, in allem das Eine zu sehen, läßt ihn die Bedeutung und Wirklichkeit der Gegensätze des Männlichen und Weiblichen, wie die Bedeutung der Polarität übersehen. „Nur äußerlich ist das eine Leben der Natur getrennt durch den Gegensatz der Geschlechter" (284). Das Dunkle ist nur die Grenze des Lichts.

In jedem einzelnen Leben ist die gleiche Beziehung zu dem Ewigen; „Solches Angehören im Ewigen ist Gottes unendliche Liebe . . ." „Die Geister der Gestirne, sich selbst ein Wunder ihrer göttlichen Geburt, atmen auf in dieser Liebe das Leben ewiger Freiheit, und suchen in ihr die Weihe, anzuschauen das große Geheimnis ihrer Sphären, das, was war und sein wird, als Gottes ewiges Sein in der Zeiten Vollendung" (293). Diese Gedanken über die Liebe sind am undeutlichsten gedacht und unklar ausgesprochen, wie überhaupt die Ahnungen über die Sphären und ihre Zeiten und Bewegungen (292—93); es liegt der Gedanke Spinozas zugrunde, daß in der geistigen Liebe der einzelnen Seele ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt. Haben wir teil an dieser Liebe, gehören wir auch dem Ewigen, dem Unendlichen an.

Ein Vergleich der Fragmente mit dem Aufsatz über Popularität zeigt, daß Hülsen hier wie dort eine höchste Einheit der Welt annimmt, von ihr ausgeht und beständig auf sie zurückkommt. Aber hier sind doch Gegensätze in dem einen göttlichen Sein, wenn auch nicht scharf entwickelt, so doch bewußt oder

unbewußt unbekümmert vereinigt, die in dem früheren Aufsatz meist nicht bedacht oder erfahren wurden: die Gegensätze von Geist und Welt, Idealem und Realem, Licht und Materie, absolutem Erkennen, und ewigem Licht, von der Welt in Gott und von Gott außer der Welt, dessen nie schlummerndes Auge alle Sphären der Gestirne umfaßt (293). Indem er die ewigen Gegensätze, die Polarität in der Einheit nicht zu entwickeln vermag und von allem immer auf das Eine zurückgeführt wird, ist er auch für die Schwierigkeiten und Widersprüche, die in der Vereinigung solcher Gegensätze liegen, ganz unempfindlich. Er spricht Ahnungen aus, ohne diese mit dem Schatz jahrtausendalter mystischer Lehren auseinandersetzen zu können. Der Prozentsatz des Erlebten ist bedeutender als der des Erlernten, und die meisten Anregungen scheinen nicht von Schelling übernommen, sondern neu gefunden zu sein. Dies gibt den Fragmenten ihren besonderen Wert, und deshalb sind auch die Gedanken, die sein persönliches Verhalten zur Welt und zu Gott ausdrücken, mindestens ebenso interessant wie die auf das Persönliche sich nicht beziehende, und sie ergänzen so das bisher Dargestellte.

Diese Gedanken gründen sich auf seine Theorie der zwei Anschauungen, von denen die erste die endliche Anschauung auf die uns umgebende Welt der durch die Sinne gegebenen vergänglichen Dinge, die zweite auf das eine, unwandelbare ewige Sein gerichtet ist. Diese beiden Arten der Anschauung können vereinigt sein. Ist es nur das Besondere, Einmalige, ewig Wechselnde, dann ist die endliche, die formale Betrachtungsweise gegeben und mit ihr das Unbe-

greifliche des Entstehens und Vergehens, des ewigen Wechsels. Überwiegt aber in der Betrachtung das Eine, Ewige, Unvergängliche, Unwandelbare, dann erscheint mit dieser ewigen realen Betrachtungsweise das Bewußtsein der Idee.

Hülsen strebt nach der ewigen Betrachtungsweise, in der die Zeit in die ewige Idee aufgenommen ist, „wodurch der formale Schein selbst innigen Teil nimmt an dem ewig klaren Leben". Der endliche Blick verwirrt die Erscheinungen der Welt, und der Mensch findet sich selbst nur im Ewigen (245)[1]. Das Bleibende, Eine, ist das Leben, das Ewige, Allwaltende in der Totalität aller seiner Verhältnisse. Auf dieses Leben müssen wir alles beziehen, und hier ist der Zeitwechsel der Erscheinungen, als ein Anfang und Ende ein völlig leerer Begriff. In dieser Betrachtung verschwindet die Unruhe, der Wechsel überhaupt wie die Todesfurcht und die Trauer über den Tod. Das Leben ist ewig; wenn es für uns auch scheinbar vergeht, bleibt es ewig in Gott. Er liebt nicht die begrenzten und bedingten Eigner des Schönen, sondern Gott, aus dem dies hervorgegangen, Gott, für den es ein Zeichen, ein Symbol ist.

Die Konsequenz dieser Betrachtung ist die Verneinung der Zeit, die den Dingen selbst zukommt. Wir erreichen die ewige Betrachtung nur durch einen Kampf gegen die endliche Zeit und durch die Sehnsucht nach der Erlösung „von ihrem verderblichen Scheine". Nur dem gebührt das Prädikat des freien

[1]) Vergl. N. B. S. 40: „Aus der Unendlichkeit herab strömet ihr Licht und jede Erscheinung in diesem Lichte ist Blick des Ewigen".

Menschen (294), der solcher Anschauung fähig ist. „Wo es dem Menschen gelungen ist, in der Verklärung seines Geistes dem Leben der Zeit die ewige Idee und mit ihr die ewige Liebe einzubilden, da ist die Zeit für ihn abgelaufen, und er führt auf ewige Weise — ohne Wandel und Tod — ob er gleich stürbe — ein seliges, harmonisches und unsterbliches Leben. Solche göttliche Augenblicke waren wohl manchem der Preis eines mühevollen Lebens, und so oft er zurücksank in den Kampf der Zeit, sehnte sich seine Seele so inniger nach der Erlösung, daß er mit neuem Mute aufatmete in den seligen Himmel des Lebens" (284). „. . . alles Leben der Zeit, bloß in dieser Beziehung und auf endliche Weise geführt, ist das schlechthin vergängliche und ungöttliche Leben . . . In der Sphäre des Vergänglichen gibt es keinen Aufschluß über sie selbst, und darum kann die endliche Betrachtungsweise nur Furcht und Schrecken in die Seele bringen. Das Geheimnis des Lebens aber wird sich offenbaren, wenn wir die Welt und unser Gemüt von Gottes Allgegenwart durchdrungen, und in dieser seiner Liebe uns mit ihm und mit allen Wesen eng verbunden fühlen. Dann erst streben wir, unwandelbar in göttlicher Gesinnung, das ganze Leben der Zeit im Lichte des Ewigen zu verklären. Und wie das Wahre und Schöne, das Große und Gute nur in ihm ist, horchen wir als treue und bescheidene Jünger auf den Willen des Meisters, damit das Werk unsers Lebens nicht unsere Eitelkeit werde, sondern das Lob und der Preis der ewigen Weisheit und Liebe, als Anschauung und Verkündigung seiner göttlichen Geheimnisse" (294).

Hülsens Gedanken über Vergänglichkeit und Ewig-

keit dürfen wir mit denen anderer Philosophen vergleichen. Dieses ewige Problem, auf dessen besonderes Erleben sich die Religionen wie die Philosophen gründen, durch dessen besondere Fassung — indem etwa die Ewigkeit ganz außerhalb des Lebens, als sein Gegenpol, gesetzt wird, oder indem sie selbst, in irgend welchen Momenten, ganz von uns und in uns erlebt werden kann und so selbst im Leben enthalten ist — der tiefste Geist eines Zeitalters ausgedrückt sein kann, dieses ewige Problem erscheint bei Hülsen so, daß alles Vergängliche als solches am Ewigen teil hat, durch die Anschauung im Ewigen aufgeht und verschwindet. Hier sind seine Gedanken mit der relativ stärksten Intensität beschäftigt.

Für Plato ist es ein Zeichen des wahren Philosophen, wenn er strebt, von der durch die Sinne gegebenen Welt des Werdens, des ewigen Fließens, aufzusteigen zur ewigen Welt des göttlichen Seins. Hülsen aber sucht nicht wie Plato die Befreiung vom zeitlichen Leben zu erreichen durch Verstand und Vernunft, durch inneres Schauen ewiger Begriffe und Ideen, durch Dialektik und Übung in Mathematik, sondern nur durch die hingegebene Anschauung der doch in der Welt des ewigen Fließens, der ewigen Veränderung und Vergänglichkeit enthaltenen ewigen Welt Gottes. Er steht deshalb Spinoza und dessen Anschauung sub specie aeternitatis näher als Plato. „Insofern unsere Seele sich und den Körper unter einer Art der Ewigkeit begreift, insofern hat sie notwendig die Erkenntnis Gottes und weiß, daß sie in Gott ist und durch Gott begriffen wird“ (Eth. V. 30). Aber wir lesen bei Spinoza nichts von einem mühevollen Kampf gegen den Schein der Zeit, von einer zeitweise

leidvollen Sehnsucht nach Erlösung vom zeitlichen Leben. Bei Spinoza hat diese Anschauung sub specie aeternitatis ihren Grund in dem Frieden der Vernunft, in dem reinen und hellen Intellekt, der die Dinge zu jeder Stunde in Gott sehen kann. „Der Weise . . . wird kaum in seinem Gemüt bewegt, sondern seiner selbst und Gottes und der Dinge . . . bewußt, hört er niemals auf zu sein, sondern ist immer im Besitz der wahren Zufriedenheit des Gemüts“ (V. 42); Hülsen erlebt nur selten die „göttlichen Augenblicke“, wo er im „seligen Himmel des Lebens“ ruht.

Auch bei Schleiermacher finden wir eine eigentümliche Verneinung der Zeit (Monol. I). Ihm, der sich mehr im Kreis des rein Menschlichen bewegt, ist wesentlich, daß er nicht durch die Anschauung sub specie aeternitatis, sondern durch Einkehr, durch Kontemplationen, durch ein ganz anderes Bewußtsein nach dem Erlebnis der Ewigkeit strebt; „der soll nicht streben, sich loszureißen von der Zeit, der doch in sich nichts kennt, was ihr nicht angehört!“ In uns selbst liegt die Möglichkeit des höheren, von der Macht der Zeit unberührten Lebens und schon das Bewußtsein, daß jeder Punkt der Zeitlinie, jeder Teil des zeitlichen Lebens, dem Unendlichen angehört, bricht diese Macht. Vergleicht man Hülsen und Schleiermacher, so erkennt man, daß trotz des Gegensatzes der geistigen Akte und ihrer Richtung die Ewigkeit erreicht wird: Hülsen sucht ins ewige All einzugehen, Schleiermacher durch Bewußtsein und Denken das zeitlose Innere zu besitzen und zu befreien.

Bei Plato und bei Spinoza ist das höchstselige göttliche Leben doch zuerst auf die wahre Erkenntnis Gottes gegründet; bei Hülsen und bei Schleiermacher

ist die Suche nach Anteil am göttlichen Sein, nach dem Erlebnis der Ewigkeit das primäre. Mehr als die Wahrheit sind die göttlichen Augenblicke selbst das ersehnte Ziel des mühevollen Lebens; ganz im Gegensatz zu Schelling, der auch den Gegensatz von zeitlichem und ewigem Erkennen behandelt hat. (Im Bruno.) Schelling stellt diejenige Erkenntnis der Welt, die nicht mehr den Bedingungen der Zeit unterworfen ist, die Wahrheit, „die nicht nur von einzelnen Dingen, sondern von allen, und nicht für eine bestimmte Zeit, sondern für alle Zeit gilt“ [1]), als höchste, einzig gesuchte, absolute Wahrheit fest, ohne Hinblick darauf, wie wir diese Wahrheit erleben. Nur am Schluß des Bruno deutet er in wenigen Worten auf das Leben im ewigen Sein der Götter hin. „Vor allem werden unsere Augen auf die oberen Götter gerichtet sein, und jenes seligsten Seins Teilnahme durch Anschaun erlangend, werden wir wahrhaft, wie die Alten sich ausdrückten, vollendet werden, indem wir nicht nur als der Sterblichkeit Entflohene, sondern als solche, die die Weihe unsterblicher Güter empfangen haben, in dem herrlichen Kreise leben“. Indessen sind diese Gedanken literarischer als die Hülsens. Hülsen erlebt alles sehr stark und rein. Aber die Gebundenheit und das Aufgehen im Erlebnis nehmen ihm für den höheren Wert — die reife Philosophie dieser Erlebnisse — die nötige Strenge des Willens, und so vermissen wir auch in dieser Schrift letzte Klarheit und Durchbildung und finden nur einzelne wertvolle merkwürdig unausgebildete und unreife Ahnungen, aufgezeichnet ohne Plan und Zusammen-

[1]) S. W. Abt. I. Bd. IV. S. 219. 221.

hang. Aber was er suchte, ist eindeutig klar und fordert unsere ganze Teilnahme: die Überwindung des Rationalismus und der Vereinzelung des Menschen durch den Glauben und die Einfalt des Kindes und durch die Demut vor dem allwissenden Meister; die Überwindung des Raumes durch die Idee und durch die Betrachtung der Dinge als Symbol, als Ausdruck der ewigen Idee; die Überwindung der Zeit durch die Lehre von der Anschauung sub specie aeternitatis, in der es sich zeigt, daß das Zeitliche nur ein Heraustreten des Ewigen aus sich selbst ist und nicht an sich, nur als Qualität des Ewigen existiert, daß die Zeit keine absolute, nur relative Realität hat und die Welt als Ganzes nicht bestimmt und beherrscht. Innerhalb der Romantik ist dies ein eigner ideeller Weg und ist uns heute ebensowenig fremd und liegt uns mindestens ebensowenig fern als andere verwandte Wege, die die Romantik andeutete; etwa im Vergleich zu Novalis, wenn er die neue Zeit, die „heilige Zeit des ewigen Friedens“, und die „einzige, ewige, unaussprechliche Gemeinde“ verkündigt, nicht von eroterischen, philosophisch faßbaren Erlebnissen, sondern von geschichtlicher Betrachtung ausgehend, mit ihr die Überzeugung vereinigt, daß Europa nur durch das erneute Christentum, durch die Verwirklichung der reinsten, menschlichsten Idee des katholischen Glaubens aufgeweckt werden kann („Die Christenheit oder Europa“).

Hülsen als Person und seine Beziehungen zur Romantik.

I.

Hülsen hat den höchsten Wert in seinem Leben gesucht; keine seiner Schriften vermag eine deutliche Vorstellung von seiner Person zu geben. Über das Leben und die Person Hülsens bleibt deshalb noch einiges zu sagen.

Hülsen kam aus frommer Familie. Sein Vater war märkischer Landprediger: er erzog ihn in der damaligen Frömmigkeit und schickte ihn zum Studium der Theologie nach Halle. Dort mag er sich nach und nach bewußt geworden sein, wie wenig Theologie und Christentum ihn eigentlich ausfüllte; Liebe und Begeisterung entzündeten nur die klassischen Studien bei F. A. Wolf. Nach dem Studium wurde er der Erzieher Friedrich de la Motte-Fouqués und dessen Kusine, seiner eignen späteren Frau. Als nach einigen Jahren dieser Unterricht aufhörte und nochmals Gelegenheit war, ob er sich noch zum theologischen Beruf entscheiden könne, entschloß er sich, diesen ganz aufzugeben und die Philosophie zu studieren. In Kiel vertiefte er sich in die Gedanken Kants und Reinholds und ging, ergriffen von der philosophischen Bewegung der Zeit, als Neunundzwanzigjähriger nach Jena, im Jahre 1794, als man gerade Fichte dorthin berufen hatte. Die Prüfung der Preisfrage gibt dann Zeugnis

davon, wie sehr Fichte auf ihn gewirkt hatte, wie er einer der begabtesten Schüler Fichtes wurde, und mit welch überschwänglicher Liebe Hülsen sein Werben um die höchste Weisheit nährte. Als er dann nach mehr als einjährigem Aufenthalt in der Schweiz (1796/1797) Fichte unbefangener gegenüberstand, als noch in der Prüfung, und nun versuchte, selbständig in Journalaufsätzen zu philosophieren, zeigte sich, daß er zum originalen wissenschaftlichen Denken nicht bestimmt war. Ausgehend von der Einheit des Lebens, suchte er alles durch diese Einheit zu bestimmen, alles auf sie zurückzuführen, unbekümmert um die ewigen Gegensätze, die Fülle einzelner Probleme, die festen Verhältnisse der Begriffe. Schelling sagt ganz richtig: „Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnis der Kunst“ (I. IV. 328). — Seine Liebe zur Philosophie war die Begeisterung für die Werte, mit denen sie sich beschäftigt, für die Werte der Vernunft, der Freiheit und Sittlichkeit; an diesen Werten festigte er sich und sie waren auch mehr ein zufälliger als notwendiger Inhalt für seine Begeisterung. Er suchte nicht diese Werte scharf zu durchdenken, sie mit einer männlich klaren Erfahrung der breiten Welt in einigende Beziehung zu bringen; indem er ihnen etwas wie einen aus dem eigenen Gefühl genommenen Inhalt gab, suchte er in ihnen die Verklärung und Erhöhung seiner Person. Die Aufsätze zeigen, daß er das vom Idea-

lismus Fichtes am längsten und besten bewahrte, was seinem Gefühl etwas geben, und was sich mit der Spannung seiner Seele verbinden konnte. Für ihn selbst ist diese Verbindung von Philosophie und Leben insofern vorteilhaft, als er die Gedanken sucht, die seine Lebensführung bestimmen. Der Aufsatz über die natürliche Gleichheit in seiner Dialektik so schwerfällig und unzulänglich, ist wertvoll, weil er das Leben in den liebereichen Beziehungen zu Freund und Familie findet. Als er mit seinem Freunde E. v. Berger in der Schweiz lebte, und die Natur so frisch und groß und neu auf ihn wirkte, nahmen sich beide ernstlich vor, „in Zukunft ein einfaches Landleben zu führen; sie glaubten, so der menschlichen Bestimmung am meisten zu entsprechen . . .“ [1]). Hülsen blieb diesem Vorsatz treu. Er lebte zuerst in einem märkischen, dann später (vom Jahre 1804—1810) in einem holsteinischen Dorf. Er hat zweimal geheiratet und selbst sein eigenes Ideal der Familie verwirklicht. Und sein Freund lernte auf einem Pachthof unter großen und ungewohnten Anstrengungen die Landwirtschaft, und nur die Liebe zu einer Frau trieb ihn wieder in die Gesellschaft zurück.

Ebenso wirkte die Liebe zu den Griechen mehr auf seine Lebensführung als auf seine Schriften, und in der Art, wie die Natur und die Hellenen auf ihn wirkten, zeigt sich seine Person am deutlichsten. Zwar lassen sich auch in den Schriften einige Beziehungen zu den Griechen ahnen. Bei den Forderungen der Popularität in der Philosophie, wie sie der Künstler ausspricht, scheint Platos Darstellung oder auch die

[1]) Ratjen: E. v. Bergers Leben, S. 24.

Sokratische Gesprächsweise als Vorbild vorzuschweben. Wenn er in den Naturbetrachtungen von den Beziehungen des Auges zur Sonne spricht, und wie die höchste Tätigkeit des Geistes der höchsten Reinheit und Empfänglichkeit des Sinnes entspreche, so fehlt nur noch der letzte Ausdruck, daß das Auge etwas Sonnenhaftes sei, um hier die Verwandtschaft mit Plato [1]) ganz deutlich zu machen. Auch darf man vermuten, daß er sich durch das harmonische Leben mit der Natur der griechischen Menschlichkeit besonders nahe geglaubt hat.

Wir erinnern dann, daß er in seiner ersten Schrift das Streben Fichtes nach dem absolut freien Ich in ein Sokratisches Streben nach Selbsterkenntnis umdeutete, und so den Satz einer philosophischen Schule in die Jahrtausende alte Formel zurückverwandelte. Sokrates blieb für ihn immer höchstes Vorbild. „Ich sehne mich, — heißt es in einem Brief — oft recht innig nach den höheren Räumen des Himmels, um meinen Sokrates zu finden und seine Diotima, durch deren Weisheit allein das Heilige bestehen und das freie Leben gewonnen werden kann. Für diese Tage unter der Sonne muß man sich mit Ahnungen begnügen, in denen noch allein die Götter uns nahen, verkündend ihre Gerechtigkeit und Liebe“ [2]). Als er nach seiner Heirat mit der Kusine Fouqués in einem Dorfe bei Fehrbellin, wo ihm Fouqué Wohnhaus, Land und Garten überließ, ein Erziehungsinstitut gründete, sollte dieses die Form einer Sokratischen Schule erhalten, und in den letzten Fragmenten wird gesagt, die Philosophie, die uns zur

[1]) Plato Staat Ende 6. B.
[2]) Haym: S. 455.

göttlichen Wahrheit leiten soll, sei nie himmlischer und reiner hervorgetreten als in dem wundervoll kindlichen und eben darum nur göttlichen Leben des Sokrates. Man beachte den Ausdruck: die Wahrheit ist im Leben des Sokrates hervorgetreten. Nicht in der Lehre, sondern in Betracht der Person und der Lebensführung fühlte er sich als echten Jünger griechischer Weisen.

Dieses Vorbild sowie seine Liebe zur Natur und zu ihrem Frieden bestimmte ihn zur völligen und einseitigen Verachtung des Gelehrtenberufes. Kurz nach seiner Schweizerreise soll ihm Fichte vorgeschlagen haben, doch in Jena als Dozent aufzutreten; er ging nicht darauf ein. In einem Brief, wo er über seine Sokratische Schule schreibt, heißt es: „So bleibe ich frei und unabhängig, brauche für das Semestrum kein andres Lehrbuch als das der Natur und des lebendigen Menschen. Das äußere Geräusch soll meine Schule nicht empfehlen, wohl aber die Wahrheit, die sich auf die Einsicht in die Natur des Menschen gründet. Mögen die Gelehrten sich zanken und streiten. Ich weiß etwas Besseres zu tun und hoffe eben auf diese Weise ein freundlich-stilles Licht des Lebens zu verbreiten, durch welches sich einmal die Verwirrung doch lösen muß“ (Haym 451). Und Haym fährt fort: „Es war ein kurzer Traum. Bereits nach Jahresfrist verlor er seine Gattin durch den Tod. Bitter getäuscht in seinem kindlichen Vertrauen zu den Menschen, scheiterte der unpraktische Mann mit seinen ökonomisch-pädagogischen Unternehmungen, und konnte sich mit dem Gedanken, ein bescheidenes Staatsamt zu suchen, nur schwer befreunden, während er den eines gelehrten Amtes geradezu mit Widerwillen abwies“ (451). Und

noch im Nachlaß bespricht er den Dünkel der Gelehrten, die selbst Meister zu sein und die Wahrheit zu besitzen glauben.

Die Jüngerschaft im Verhältnis zu Sokrates war nun keineswegs eine literarische Laune; Hülsen muß in der Art zu sprechen wie in seiner ganzen Erscheinung ein seltener Zauber reiner Menschlichkeit eigen gewesen sein, und seine Freunde empfanden diesen Zauber als so hoch, daß sie ihn als Muster und Bild eines griechischen Weisen verehrten. Von zwei Seiten wird berichtet, so wie seine Person habe man sich die griechischen Weisen zu denken[1]). Fouqué, der sich besonders gern an seinen Unterricht im Homer und der klassischen Dichtung erinnert, sagt von seinem Lehrer, der Geist des Hellenischen sei „in unbekümmert frischer Menschlichkeit“ von ihm ausgegangen. „Ohne daß ich gerade behaupten will, Hülsen hätte bei seiner oft geäußerten Vorliebe für die Philosophie des alten Griechenlands und namentlich für Sokrates, wirklich eben in ihnen die Befriedigung, die sein Sinn erheischte, jemals gefunden oder finden können, so glich er ihnen doch wenigstens darin vollkommen, daß die Lehre von Mund zu Mund in Gesprächsform am göttlichsten von seinem Munde quoll“ (Nachlaß, S. 265). Echter Jünger des Sokrates also auch darin, daß er die Kunst schriftlicher Darstellung geringschätzte und dabei ein vorzüglicher Sprecher war.

Am schönsten aber vereinigte er sich mit den Griechen durch die Vergöttlichung der Natur, durch den Glauben an die Götter. Warum dem bildenden

---

[1]) Fouqué: Lebensgeschichte S. 66. Ratjen: E. v. Bergers Leben S. 67 (Rist.).

Genius und der strahlenden Göttin bildhafte Deutlichkeit mangelte, haben wir früher bemerkt. Sie waren gebildet ohne Einsicht in das wahre kosmische Leben. Ob er in der nächsten Zeit über einzelne Mythen nachgedacht hat, ist nicht bekannt; im allgemeinen aber muß er damals zu Fr. Schlegel Erstaunliches geredet haben, denn dieser schreibt an Schleiermacher, er möge doch Hülsen drängen, daß er seine Meinung von den alten Göttern und Wiederherstellung der griechischen Religion bekannt mache (2. Dez. 1799) und im März 1800 plant Friedrich Kanzonen an Hülsen zu dichten mit eben derselben Aufforderung, die Götter zu verkündigen. Aber Hülsen gab dem Drängen Schlegels nicht nach, und wir dürfen froh darüber sein. Für dieses bedenkliche Unternehmen, eine Religion, die nur noch in wenigen lebendig ist und sein kann, proklamatorisch erneuern zu wollen, hätte er mit der Liebe und Begeisterung ein tieferes Wissen vereinigen müssen, um Fruchtbares aussprechen zu können und es mangelte ihm dazu die Begabung, langsam und stetig fortschreitend in die Bedeutung der alten Mythen und Kulte einzudringen. Mit dem Mythologischen konnte er nichts beginnen. Trotzdem fühlte er sich zuweilen als Prophet des neuen Götterreichs, als der, durch dessen Liebe Nachkommenden der Weg erleichtert ist. Die Nachkommen erst sollen die Tempel wieder aufbauen, während er nur still „das Sonnenlicht der Erde“ wieder frei machen will: „Es ist wirklich eine Schande, wie das edle, lichte Gold durch unsaubere Hände so entweiht und beschmutzt wird. Aber unsere Nachkommen müssen wissen, daß zur Zeit der tiefsten Knechtschaft auch noch freie Männer lebten, und darum laß ein Feuer anzünden und das

Sonnenlicht der Erde wieder frei machen und klar, daß unsre Nachkommen uns segnen, wenn sie die Altäre wieder aufbauen und die hohen Tempel der Götter. Das war der Unsterblichen Wille, von den goldenen Kuppeln sollte ihre Herrlichkeit zurückstrahlen und der Tag sich verklären, der ihnen durch Feste geweiht würde. Wann wird sie zurückkehren, diese goldne Zeit des Lebens . . .“

Ähnlich beginnt er in einem anderen Brief mit dem Zorn des Propheten und schließt mit der Verherrlichung der Götter: „Zuweilen wünsche ich wohl das himmlische Feuer herab und bin unwillig auf die Menschen, aber es bleibt in meinem Busen, und sehe ich das Licht der Sonne und verliert mein Blick sich in jenen Bahnen, dann atme ich so frei und sehe keine Nebel und keine störenden Gewölke. Lange kann das Reich der Kirche nicht mehr stehen, und wo es einmal fällt, wird ein neuer Himmel über uns aufgehen und kein Buchstabe den Blick auf seine Götter uns verhüllen. Leben ist bei ihnen und Leben nur sind sie. Aber die Menschen suchten den Tod, und einer erwürgt den anderen von Aristoteles bis Fichte“ (vergl. Haym).

Das göttliche Feuer und das geahnte Licht des neuen Lebens blieben in seiner Brust. Zum Propheten und Proklamator wäre sein Glaube und seine echte Begeisterung zureichend gewesen; aber Wesentliches fehlte ihm: der Drang zu wirken, umzuschaffen, genialische Beherrschung der Sprache, wirkliche einfache Kenntnis der Welt und Einsicht in das Mögliche. Aber ein Mensch, der sein Leben durch hellenische Weisheit und Frömmigkeit erneuert und gewissermaßen auch erfüllt, mußte notwendig rein als Person so ge-

nugtuend wirken, wie Schelling es berichtet. Dieser hat ihn nur einmal im Leben gesehen, aber den Eindruck seiner ausgezeichneten Persönlichkeit niemals vergessen. Ein starker, hochgebildeter Körper, herzeinnehmende Milde der Rede und der Gebärde mit Kraft und gediegener Männlichkeit vereinend . . ." „man mußte erkennen, daß, was er öffentlich tun, sagen oder schreiben möchte, schwerlich seine Persönlichkeit aufwiegen werde; diese war so genugtuend, daß es unmöglich wurde, ihn als Gelehrten für sich zu betrachten; ja man konnte wohl sehen, daß, wenn er dazu kommen sollte, sich in seiner Ganzheit auszusprechen, dies kaum in der raisonnierenden wissenschaftlichen Form . . . sondern nur in einer freieren, aus dem Leben selbst hergenommenen und mit lebendigen Verhältnissen ausgestatteten Form geschehen konnte[1])." — Fouqué sagt Ähnliches: „Hülsen lebte weit mehr, als er schrieb, und was er schrieb, richtete er wieder viel öfter an einen oder den andern gleichgestimmten Freund, als an das gesamte Publikum . . . In solchen Briefen sprach sich sein ganzes Wesen viel reiner, kräftiger und deutlicher aus, als in irgendeiner seiner für den Druck bestimmten Schriften[2])." Rist, der befreundete Philosoph, sagt, seine Erscheinung sei in aller Weise bedeutend, ja imposant gewesen[3]). Am schönsten äußert sich seine bescheidene liebenswerte Humanität in den letzten Fragmenten, z. B. gleich zu Anfang, wo er von dem möglichen Zweck dieser Aufzeichnungen spricht: „Es haben die Wissenschaften für uns kein äußeres Verhältnis unseres Lebens,

[1]) Nachwort zu Hülsens lit. Nachlaß.
[2]) Fouqué: Lebensgesch. S. 264.
[3]) Ratjen: E. v. Bergers Leben S. 67.

sondern sind selbst unser eigenes stilles Leben geworden. In ihnen lernend, haben wir nicht gelehrt. Wenn wir daher als Fremdling vor Männern erscheinen, die mit öffentlichem Beruf von der ewigen Blüte des Geistes Zeugnis geben, treten wir nicht in ihre Bahn mit Belehrungen für sie; wir möchten die Jünglinge nur erforschen, die so leicht durch gewohnte Lehren der Meister im Symbole befangen bleiben; aber durch neue und ungewohnte, wenn auch unbedeutende Worte den tiefen Sinn der Zeichen oft plötzlich ergreifen lernen" (269).

Wir, die nicht unmittelbar unter dem Eindruck seiner Person stehen, müssen, um nicht einseitig und ungerecht zu urteilen, immer daran denken, daß er selbst den Trieb und die Sehnsucht, das eigene Leben zu vervollkommnen und göttlich, der Ewigkeit gemäß zu leben, viel ernster nahm als irgend eine seiner Leistungen. Das Schöne und zugleich Begrenzte seines Geistes liegt darin, daß er wohl die Natur und das Göttliche in ihr völlig rein zu fühlen, aber dieses Fühlen weder durch Bilden, noch durch Nachdenken und Darstellung zu verkörpern und zu vergeistigen vermochte. Er mußte darunter leiden, daß er der spekulativen Philosophie der Zeit nicht frei genug gegenüberstand; wenn er in der Art der Zeit philosophieren wollte, fühlte er einen Zwiespalt in sich, zwischen seinem Intellekt und seiner Liebe und Begeisterung für das Göttliche. Die Briefe zeigen, wie sehr der weiche Mensch unter diesem Zwiespalt litt, und auch die unverständige Bitterkeit in dem Ausdruck: „einer erwürgt den andern von Aristoteles bis Fichte" — wird dadurch begreiflich. „Ich habe zu viel mit den bösen Dämonen zu kämpfen . . . (schreibt er an A. W. Schlegel), ich

meine die Paragraphen der philosophischen Systeme. Man wird seiner nicht mehr mächtig, wenn sie einen einmal verstrickt haben, und alles was man tun kann, ist, entweder ganz zu schweigen und sich seiner eignen Freiheit still bewußt zu bleiben oder laut aufzuschreien, damit die Menschen unsre Selbständigkeit sehen und hören können. Besser ist es, sich des lieblichen Gesangs zu freuen und so die Gottheit zu fühlen, die in unserem Busen wohnet. Lange werden es auch wahrlich die Menschen nicht mehr ertragen, gepanzert einherzugehen mit hohläugigen Larven. Das Auge soll offen und freundlich sein wie die Sonne des Himmels, damit man den Geist nicht im Dunkel nur ahnde, sondern wahrnehme und empfinde mit jedem Sinne des Lebens. Nur hier schwebt die Grazie in freien himmlischen Tänzen und rührt unsre Brust zur Liebe und Freude. Im Buchstaben der Philosophie tanzt sie auf hölzernen Beinen, indes die Muße zur Orgel singt, um uns die Harmonie der philosophischen und christlichen Moral zu lehren."

Erst in den letzten Fragmenten scheint dieser Zwiespalt beseitigt; hier ist das Forschen nach Wahrheit Angelegenheit des Herzens, mystisch-religiöser Akt geworden; voll göttlichen Feuers sind die echten Weisen, und der Jünger wartet, kindlich reinen Sinnes, auf die Offenbarungen des Meisters. Durch dieses persönliche Verhalten zum Göttlichen, sowie durch die Ahnungen von der Allmutter ist er ohne Zweifel Gott näher gekommen als in den Naturbetrachtungen, wo er noch im Ich und seinen Empfindungen zu befangen war. Und doch ist hier kein letztes Verhältnis zum Göttlichen erreicht. Die Suche des Ewigen ist zum Teil wenigstens eine Flucht vor dem Kampf des

diesseitigen Lebens, der Trieb und die Sehnsucht, in Gott einzugehen, kommt nicht aus der Not und Fülle einer reifen Seele; sein Aufgehen ist kein Opfer. So hatte er überall Anlagen, die er nicht völlig erfüllen konnte: zum Propheten fehlte ihm das große Pathos, männliche Leidenschaft, Kraft und der Drang zu wirken und umzubilden; zum Dichter Gestaltungskraft; zum Schriftsteller Beweglichkeit und Aggressivität; zum Denker Wille, Eindringlichkeit und Weltverstand.

II.

Indem wir zuletzt auf das Ungelöste seines Geistes hinweisen, bedenken wir noch, wieweit ihm seine persönlichen Beziehungen zur Romantik förderlich sein konnten.

Zuerst war es A. W. Schlegel, an den er sich in Jena anschloß und gegen den sich in Zukunft sein Wesen am liebsten öffnet. Mit der Prüfung der Berliner Preisfrage veröffentlichte er dann ein Buch, das durch die Beziehungen zu Fichte, wie durch die seltsame Polemik gegen die Berliner Akademie so recht geeignet war, um in diesen Kreisen besprochen und gebilligt zu werden; auf diese Veröffentlichung gründet sich sein literarischer Ruf, sowie die Freundschaft mit Friedr. Schlegel; mittelbar auch die mit Schleiermacher und Schelling. Man erinnere sich, wie jeder darüber schrieb und urteilte. Von diesen Urteilenden scheint er mit Novalis persönlich nicht bekannt geworden zu sein; mit Schelling traf er 1797 nur einmal zusammen und beide blieben, trotz gegenseitiger Hochschätzung, nicht in Verbindung. Der dauernde und vorzügliche Eindruck aber, den er auf den strengen

und festen Schelling damals machte, erklärt und bezeugt die allgemeine Zuneigung, die Hülsen sich überall zu erhalten wußte. Der heftige und nicht leicht zugängliche Mann war völlig von ihm eingenommen.

Der Grund, warum Fr. Schlegel den persönlichen Verkehr und die Freundschaft Hülsens so eifrig suchte und die Prüfung so überschwänglich begrüßte, war wohl der, daß Friedrich in ihm einen verwandten Geist vermutete, eine Kapazität, das Tiefste aufzunehmen und geistreich zu reproduzieren; einen Menschen, der die Bewegung der Zeit ähnlich in sich zusammenfaßte. Seit dem Erscheinen der Prüfung suchte er unausgesetzt die persönliche Bekanntschaft Hülsens, die aber erst Ende November 1798 erfolgte. Er schreibt dann an Karoline, wie sehr ihm Hülsen gefallen und wie er Lust habe, ihn in seinem Dorf zu besuchen; bei den Verhandlungen über die Gründung des Athenäums habe Wilhelm dem Buchhändler Hülsen, Hardenberg und Schleiermacher nennen müssen (Karol. I, 230). Er setzt große Hoffnungen auf ihn und sucht ihn in den Kreis einzuziehen. An Novalis berichtet er über den Fortgang der Freundschaft, er habe mit Hülsen fraternisiert; und Novalis antwortet: „Deine Verbrüderung mit Hülsen ist ein erfreuliches Zeichen. Solche Konjunktionen bedeuten glückliche fruchtbare Zeiten“ (20. Jan. 1799). Im Februar 1799 schreibt Friedrich die ausführlichen Briefe über die beiden Athenäumsarbeiten und erkennt sofort in der Frömmigkeit Hülsens das Wesentliche und Wertvolle. „An dem Aufsatze von Hülsen haben wir, glaube ich, ein Juwel. Es ist eine heilige Schrift im eigentlichen Sinn. Dessen Religion von Familie, von Eltern und Kindern gefällt mir desto besser wie Schleiermachers, um so mehr

da er nicht weiß, daß es Religion ist. Auch ist mehr Nerv und Nachdruck darin, als wenn Schleiermacher so umherschleicht wie ein Dachs, um an allen Subjekten des Universums zu riechen“ (Karol. I, 241, 19. Febr. 1799). „Das ist ein Mensch, der das hat, was ich Religion nenne; ich bin eigentlich bezaubert von ihm und möchte eine Zeitlang mit ihm leben.“ (An Wilh. 25. Febr. 1799.)

Bald aber bringt Hülsens Ingenuität die Freundschaft in Gefahr; er verurteilt die Lucinde von Anfang bis zu Ende. Während Dorothea sich sehr über ihn ärgert und meint, er habe „recht viel verhaltenen Ingrimm und affektierte Simplizität“, zeigt sich Friedrich nicht im geringsten als empfindlich: „Der Hülsen ist ein seltsamer Mensch, den ich aber doch sehr lieben muß. — Er hat ein großes Ärgernis an der Lucinde genommen und rät mir, sie unvollendet zu lassen“ (Sommer 1799). Das Leichtfertige dieses Buches, das bewußte Schwanken zwischen Ironie und Begeisterung, die Allüren des Weltmännischen, die ohne jede Empfindsamkeit behandelte Erotik, mit den Hinweisen auf das kosmische Walten des irdischen Eros — all das mußte den ernsten, ideologischen, in seiner Richtung auf das Heilige beschränkten und weltfremden Menschen abstoßen und auch für die durch die seltenste Geistigkeit verfeinerte Genüßlichkeit Friedrichs, für das Kluge und Gute des Buchs hatte er weder guten Willen noch Geschmack. Hülsen fühlte zwischen ihnen menschliche, sittliche und geistige Gegensätze bestehen, über die er nicht hinauskommen konnte; sein eigner Geist war nicht weit und weltmännisch genug, um die Freundschaft Friedrichs sich auch nur erhalten zu können. Zunächst hält Fried-

rich daran fest, daß Hülsen wie Hardenberg für das ernstere Athenäum bleiben sollten, trotz der eingegangenen Klagen des Buchhändlers und des Publikums, das sich über die Unverständlichkeit Hülsens beschwert (1799; an A. W. Schlegel). Wenn Beide in der Folgezeit auch keine Briefe mehr wechseln, Friedrich bleibt inm dauernd freundschaftlich gesinnt, läßt ihn stets von Paris durch seinen Bruder grüßen und glaubt 1803 ihn zur Mitarbeit an seiner neuen Zeitschrift „Europa" bewegen zu können. Im ersten Bande dieser Zeitschrift mahnt er ihn dann noch einmal öffentlich und sagt, es sei ein Verlust für die Philosophie, wenn solche Männer sich von der Literatur zurückzögen. Aber Hülsen ließ sich nicht bewegen und nun blieb ihre Verbindung dauernd unterbrochen.

Schleiermacher las die Prüfung erst 1799 und befreundete sich auch am spätesten mit Hülsen: „Es kam ein Brief von ihm an Schlegel, gerade den Abend vor der Abreise des letzteren; er trug mir auf, ihn zu beantworten und die Sache, wovon die Rede war, gab Veranlassung zur Mitteilung so vieler Ideen aus dem Innersten des Herzens, daß wir uns durch einen Brief hin und her vertrauter geworden sind, als sonst durch langen Umgang geschehen kann" (2. März 1800). Sie sehen sich zuerst im Januar 1802 und Schleiermacher beschreibt dieses Zusammentreffen mit weiblicher Umständlichkeit, wie er einen Mann mit schwarzem Bart an der Tür fand, der mit Ungeschick nach der Schelle suchte, nach A. W. Schlegel verlangte u. s. w. „Etwas anders ... habe ich ihn doch gefunden, als ich ihn mir nach seinen Briefen vorgestellt hatte, aber nicht zu seinem Nachteil, sondern heiterer, kindlicher, irdischer". Er habe seine Briefe mit einem

unrichtigen Akzente gelesen. Durch den Schmerz über den Tod seiner Gattin sei sein Leben noch zerrissen, und er habe noch keinen festen Punkt, keine Bestimmung wieder gewonnen.

Wenn Schleiermacher auch die Freundschaft Hülsens nicht so eifrig suchte wie Friedrich: beide Frendschaften haben ähnliches Geschick. Hülsen hält sich zuerst immer etwas zurück und läßt dann die Verbindungen langsam eingehen.

Wenn von all diesen Freunden A. W. Schlegel am wenigsten die religiöse Erfahrung und philosophische Bildung besaß, die nötig war, um einen Menschen wie Hülsen zu fördern, so hat er ihm dafür in mißlichen Lebenslagen am treuesten beigestanden. Schelling konnte er wohl einzelne Anregungen verdanken, er wie Friedrich Schlegel konnten ihm helfen, Fichte gegenüber Distanz zu gewinnen. Noch 1802, das Jahr, in dem der Bruno erschien, läßt er Schelling sagen, er erkenne sich selbst in seinen Schriften, und wir haben in den Fragmenten des Nachlasses diese Beziehungen noch erkannt[1]). Was Friedrich für ihn sein konnte, war ihn zu ermuntern, sich auszusprechen, etwas zu produzieren, ihn von seinen klassischen Kenntnissen mitzuteilen; mehr nicht. Seine damaligen Ideen über Religion konnten Hülsen, wenn er sie aufgenommen hätte, nur schädlich sein. Schlegel sprach damals gegen ein bestimmtes Verhältnis zur Gottheit und meinte, dem Mystiker müsse ein solches so unerträglich sein wie eine bestimmte Ansicht, ein bestimmter Be-

[1]) Vergl. Schelling: „Daß ein so harmonischer Geist wie Hülsen sich selbst in meinen philosophischen Ideen erkennen kann, freut mich ebenso sehr, als es mich freuen wird, wenn Fichte immer mehr gegen mich polemisiert". Schl. Leben I. 362.

griff der Gottheit (Athenäum III. 10). Liebe und Begeisterung, allgemeines Interesse am Übersinnlichen waren ihm damals nicht Stufen und Mittel, sondern selbst schon Religion, und an keine bestimmte Religion wollte er sich anschließen. Schleiermacher aber erlebte die Religion in den Beziehungen von Mensch zu Mensch; sein philosophisches Christentum bildete den genauen Gegensatz zu Hülsens Neigung zur Antike und zur hellenischen Mystik. Beide erkannten diese Gegensätze: Schleiermacher spricht von seiner Herzensreligion im Gegensatz zur Naturreligion Hülsens. Hülsen aber findet in den Monologen eine „Bitterkeit“, die er an Schleiermacher nicht begreifen kann; über eine gewisse rhetorische Intoleranz des Predigers konnte er nicht kinauskommen (Aus Schleiermachers Leben IV. 66).

Die Anregungen, die die Romantik aus seinen Beiträgen ziehen konnte, waren, bei dem geringen Umfang seiner Ideen, nicht groß. Hülsen sieht über uns am nächtlichen Sternhimmel das Bild unseres schönen Vereins, und Schleiermacher sagt in den „Reden“, die Familie stelle das treueste Abbild des Universums dar[1]) (beides 1799; deshalb bleibt diese Anregung noch zweifelhaft). Mit dem Satz Hülsens (1798) „Der Mensch ist nur unter Menschen, der er wirklich ist“, vereinigt sich Friedrich: „Nur der Mensch unter Menschen kann göttlich dichten und denken“ (Ath. 1800. III. 11). „Willst Du die Menschheit vollständig erblicken, so suche eine Familie. In der Familie werden die Gemüter organisch Eins, und eben darum ist sie ganz Poesie“ (Ath. III. 32). Ähnliche An-

[1]) Schl. Rdn.: S. 178 (Hdl.).

regungen zieht Friedrich Schlegel aus den Begriffen der Popularität und der göttlichen Harmonie (Ath. III. 25); aus der Neigung Hülsens, nur das Eine zu sehen: „Es gibt nur Einen Sinn, und in dem Einen liegen alle; der geistigste ist der ursprünglichste, die anderen sind alle abgeleitet“ (III. 17). Auch in dem Aufsatz über die Philosophie (Ath. II. 1—39) ist die Freundschaft mit Hülsen deutlich erkennbar. Über Fichte sagt er ganz im Sinne Hülsens — „Ich halte diese Popularität für eine Annäherung der Philosophie zur Humanität im wahren Sinne des Worts, wo es erinnert, daß der Mensch nur unter Menschen leben, und soweit sein Geist auch um sich greift, am Ende doch dahin wieder heimkehren soll“ (31). Ebenso deutlich S. 35: „Ist es die Bestimmung des Autors, die Poesie und die Philosophie unter den Menschen zu verbreiten und fürs Leben und aus dem Leben zu bilden: so ist Popularität seine erste Pflicht und sein höchstes Ziel. Freilich wird er um des Zweckes und seines eigenen Geistes willen oft bei seinen Werken nur auf die Natur der Sache und die Gesetze der Behandlung sehen dürfen, und dann auch im Ausdruck ungewöhnlich und vielen unverständlich sein müssen“. Dies hört sich an wie eine Verteidigungsrede über Hülsens Aufsatz über Popularität. Friedrich spricht wie Hülsen von der Philosophie für den Menschen (37); „die Zeit der Popularität ist gekommen“ (35). — So sind die Anregungen, von denen wir nur die wesentlichsten anführen, die Friedrich aus den Schriften Hülsens ziehen konnte, in den Athenäumsfragmenten des III. Bandes und dem Brief über die Philosophie im II. Bande, deutlich zu erkennen. Wenn aber Friedrich in der Rede über die Mythologie die Wieder-

einführung der alten Götter empfiehlt, so tut er dies in anderem Sinne als Hülsen. Die alte Mythologie sollte ein natürlicher Boden für die zukünftige Poesie sein; mit ihrer Erneuerung sollte sich zugleich die Poesie erneuern (Ath. III. 103). Für Hülsen ist der Glaube an das Leben der alten Götter höchstens mit der Erneuerung des Lebens verbunden, er ist aber ganz unbesorgt um die Vorteile, die der Poesie daraus entspringen können. — Daß Schelling ihm Anregungen verdankt, wird sich kaum nachweisen lassen.

Der geringe Umfang dieser Anregungen aber, wie das Äußerliche der Beziehungen deutet schon an, daß Hülsen im Wesen kaum Romantiker war. Die polemische Stellung zur Zeit und die proklamierende zu Fichtes Idealismus hatte ihn für kurze Zeit mit der Romantik verbunden; aber er ist von ihr getrennt durch die hellenische Frömmigkeit, durch den Mangel an geistiger Beweglichkeit, an Lebhaftigkeit des Denkens und Treibens, durch die Genügsamkeit und Weltfremdheit. Auch die Liebe zum Gespräch war bei ihm etwas anders als bei den romantischen Freunden. Friedrich liebte die Bewegtheit des Gesprächs, das zündende erregende Hin- und Hergeben. Hülsens Gespräch war lehrhaft oder enthusiastisch. Er äußerte sich im Gespräch lieber als in Schriften. Ebenso beruht die Mischung des Innern und Äußeren, der abstrakten und ethischen Betrachtungen und der hymnischen Gebete in den Naturbetrachtungen nicht auf dem romantischen Trieb, die Dinge zu lockern und zu mischen, sondern war einfach Zeichen seiner schriftstellerischen Unbekümmertheit und Lässigkeit.

In seinem kindlichen Wesen scheint er mit Wackenroder und dem Sternbald Tiecks verwandt.

Aber Tieck und Wackenroder stellen mehr die deutsche Kindlichkeit dar, die Neigung zum Treuherzig-Einfältigen, zu der poetischen Enge des frommen Gemüts, wie sie in den beschränkten Verhältnissen einer mittelalterlichen Kleinstadt zu Hause ist. Solchen Menschen widmet Tieck seinen Sternbald: „Ich widme diese kleine unbedeutende Geschichte jenen jungen Seelen, die ihre Liebe noch mit sich selber beschäftigen, und sich noch nicht dem Strom der Weltbegebenheiten hingegeben haben; die sich noch mit Innigkeit an den Gestalten ihrer inneren Phantasie ergötzen, und ungern durch die wirkliche Welt in ihren Träumen gestört werden“ (162). Wenn für Hülsen nur der kindliche Mensch der höchsten Wahrheit teilhaftig werden kann, so denkt er nicht an diese deutsche Kindlichkeit im engeren Sinne; im Kind, in seiner „heiligen Stille und Offenheit“ ist etwas Heiliges; er denkt an das Kind, das für Christus Symbol höchster Reinheit ist, das für Nietzsche sogar die letzte und reifste Form des Geistes symbolisch darstellt und von dem Stefan George die Verse schrieb:

„Mit unbewußter Würde
trägt ein Kind vom Eden
Das Kleinod köstlicher
als manches Königreich“ [1]).

Dieser kindliche Mensch, dessen Pathos durch Weichheit und Empfindsamkeit gebunden ist, der mit nichts an der Verbreitung des Wissens teilnahm und völlig unbekümmert und völlig unbeteiligt war bei dem romantischen Spiel mit Gegensätzen und dieser

[1]) St G. Siebt. Ring. S. 68.

ganzen Bewegtheit und Leidenschaft für Subjekt und Objekt, Phantasiewelt und Wirklichkeit, Mittelalter und Gegenwart, klassisch und romantisch — Hülsen blieb auch äußerlich, mit seinem langen schwarzen Haar und Bart, unter diesen bartlosen und unvergleichlich und allseitig beweglichen klugen Menschen eine mehr durch sein Anderssein interessante als gleichartige Figur. Er mußte sich bei den romantischen Freunden als Fremder fühlen; die Freundschaften waren nicht dauerhaft, die romantische Bewegung blieb ihm fremd und ging wie das romantische Schicksal an ihm vorüber. Allein Hölderlin hätte ihm als Freund Unendliches sein können; den Hyperion hat er gekannt, geliebt und auch an Fouqué empfohlen[1]), und es ist zu bedauern, daß Hölderlin und Hülsen sich nicht näher traten, da beide 1795 in Jena lebten.

[1]) Fouqué: Lebensgesch. S. 234.

Lebenslauf.

Der Verfasser wurde am 29. Februar 1888 als Sohn des Privatiers Philipp Obenauer in Darmstadt geboren und besuchte bis zum Jahre 1906 das dortige Realgymnasium. Er zog dann mit seiner verwitweten Mutter nach München und lebte hier bis heute, von kleinen Reisen abgesehen, als Student der deutschen Philologie, der Geschichte und Philosophie. Mit großer Dankbarkeit gedenkt er zum Schluß, wie viel Einsicht in echte Wissenschaft und wie viel Kenntnisse in den Vorlesungen an der Universität zu München ihm mitgeteilt wurden.

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned or renewed at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

